Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XII. Band 4. Heft.

XIII.

Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

(Drittes Stück)[1].

Von

Ludwig Stein in Bern.

Unsere bisherigen Untersuchungen über die Einwirkung der griechischen Philosophie auf die Gedankenwelt der Araber galten vornehmlich den theologischen Secten der Araber[2]), jenen philosophischen Outsiders, denen der Korân Ausgangs- und Endpunkt alles Denkens, mithin auch des philosophischen, war und blieb. Solange die wissenschaftliche Speculation im Banne dieses alle gedankliche Originalität verflachenden, jede Regung wissenschaftlicher Selbstheit niederzwingenden Autoritätsglaubens befangen blieb, war ein speculativer Fortschritt über die Griechen hinaus nicht denkbar. Ist doch der philosophische Autoritätsglaube nichts Anderes, als der Zwillingsbruder des religiösen. Beide saugen ihre Nahrung aus der gleichen Quelle. Ist die Gedankenverfassung eines Zeitalters

---

[1]) Vgl. Archiv Bd. VII, H. 3, S. 350 ff.: Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, sowie Bd. XI, H. 3, S. 311 ff. über an-Naẓẓâm, Abu-l-Hu-dail, den Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie, endlich über die Mutakallimîn (orthodoxe Theologen).

[2]) Neue und werthvolle Aufschlüsse über die philosophischen Grundlagen dieser theologischen Secten, insbesondere der mutazilitischen, gab zuletzt M. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft Bd. 52.

dem Glauben an Autoritäten überhaupt günstig gestimmt, so wird die Tradition — diese geschichtliche Autorität — nicht minder von diesem Glauben Nutzen ziehen, als etwa die staatliche oder kirchliche Autorität.

Es spielt sich auf allen Gedankengebieten des Mittelalters ein parallel verlaufender Prozess ab. Wie es den Scholastikern der drei resp. monotheistischen Confessionen keine Glaubenswahrheiten, ja überhaupt keine Wahrheiten über Muhammed, Christus bezw. Moses hinaus gab, so keine philosophischen über Platon und Aristoteles hinaus. Das Mittelalter denkt eben durchweg ontologisch. Die Kategorie des Seins, der Dingbegriff, ist das beherrschende Denkmittel. Alles Veränderliche, Bewegliche, Wandelbare ist, metaphysisch gesprochen: minderwerthig, ethisch ausgedrückt: verwerflich, geschichtlich gefasst: wesenloser Schein. Alle Realität ruht im unwandelbar Beharrenden, im ewigen Zugleich, im wechsellosen Einerlei. Die Substanz ist unbeweglich und unveränderlich. Die Symbole dieser fixen Starrheit der mittelalterlichen Weltanschauung sind: Gott im Mittelpunkte des Universums, die Erde als ruhender Mittelpunkt des Kosmos, die drei Testamente im Mittelpunkt der Weltlitteratur, die drei Religionsstifter im Mittelpunkte der Menschheitsgeschichte. Gott ist unabänderlich, wie die Erde unbeweglich ist; Thora, neues Testament und Korân sind für deren resp. Anhänger abgeschlossene, für alle Zeiten gültige, weil durch göttliche Offenbarungen ein Mal und für immer festgestellte Wahrheiten, an denen ebensowenig kritisch gerüttelt werden darf, wie an den drei Religionsstiftern selbst, um welche sich alsdann Propheten und Apostel schaaren, wie etwa die Planeten um ihr Sonnensystem.

Was die Substanz oder Gott für das Universum, das sind die drei Testamente für den Glauben, das sind endlich Platon und Aristoteles für das speculative Denken: das wandellos Beharrende, die starre Constanz. So gesehen, erweisen sich die mittelalterlichen Denker aller Schattirungen und Glaubensformen (byzantinische, arabische und jüdische) als „Allstillstands-Denker“. Sie operiren fast durchweg mit dem von den Eleaten stammenden Denkmittel des Seins, der ruhenden Substanzialität; das heraklitische πάντα ῥεῖ, das Denkmittel des continuirlichen Wechsels

und der Causalität, das Wesen des Werdens und der Veränderlichkeit, das Geheimniss der Succession und Entwicklung bleibt ihnen verschlossen, bis der Cusaner und die deutsche Mystik den verloren gegangenen heraklitischen Schlüssel aus der Verborgenheit der Antike wieder aufschürfen.

Die arabischen Philosophen pur sang, welche die älteste arabische Litteraturgeschichte bereits von den theologischen Secten als den Auch-Philosophen scharf und deutlich abscheidet, mühen sich nun — im Gegensatz zu ihren dialectischen Widersachern, den Mutakallimîn (orthodoxen Theologen) — redlich ab, das drückende Joch der Tradition allmälig abzuschütteln, den zwingenden Bann des Autoritätenglaubens ruckweise zu durchbrechen. Zu diesem Behufe spielen sie mit Vorliebe die philosophische gegen die einseitig-religiöse Autorität aus: das speculative Ansehen des Aristoteles beginnt mit dem religiösen Muhammeds mächtig zu rivalisiren; die Paraphrase Porphyrs über die logischen Schriften des Aristoteles wird nunmehr mit gleicher Andacht verschlungen, wie etwa der Commentar Baidhâwi's zum Korân. Die bisherige absolutistische Alleinherrschaft der religiösen Autorität wird allgemach gelockert durch das Hinzutreten einer fast gleichwerthigen speculativen Autorität. Die strahlende Sonne: Muhammed taucht zuweilen unter, um dem milderen Lichte des Mondes: Aristoteles Platz zu machen.

Die Continuität der griechischen Philosophie bleibt natürlich auch hier oder vielmehr hier erst recht gewahrt. Bei den Mutaziliten und den Mutakallimîn haben wir uns erst um den Nachweis mühen müssen, dass sie ihre dialectische Kleinmünze aus der reichen Schatzkammer der Griechen erborgt haben; bei den reinen Philosophen unter den Arabern bedarf es einer solchen Beweisführung gar nicht. Denn diese sind vorerst nichts Anderes und wollen kaum etwas Anderes sein, als Interpreten, Commentatoren, Paraphrasten, im günstigsten Falle Fortbildner der griechischen Philosophie. Dort vollzieht sich die Anlehnung an griechische Vorbilder verschämt und zaghaft, hier offenkundig und rückhaltlos. Beweis dessen ist schon der erste „reine" Philosoph, der uns geschichtlich begegnet: Al-Kindi.

I.

Al-Kindi.

Die Berichte über den ersten arabischen Commentator des Aristoteles — Al-Kindi — fliessen auffallend spärlich. Weder über seine äusseren Lebensschicksale, noch viel weniger über sein inneres Gedankenleben sind wir ausreichend unterrichtet. Selbst die Angaben über die Zeit seiner Wirksamkeit sind recht schwankende[3]). Als einzig gesichertes Datum scheint nur festzustehen, dass Al-Kindi 861 noch gelebt hat[4]). Sollte er schon unter dem Chalifen Al-Mamûn (813—833) zu einiger Berühmtheit gelangt sein, wie mehrfach angenommen wird, so würde er freilich neben Abu-l-Hu-dail und an Nazzâm schon zur ersten Generation jener arabischen Denker gehören, welche ihr Lehrsystem in unmittelbarem Anschluss an die griechischen Denker entwickelt haben.

Von einem eigentlichen „Lehrsystem" wird bei Al-Kindi allerdings nur schwerlich die Rede sein können. Obgleich wir durch die jüngste Publikation Albino Nagy's[5]) über die philosophischen

[3]) Aeltere Litteratur, bei Brucker, hist. Critica philos. III, 65 1. Abulfarag, Hist. dynast. S. 274 nennt Al-Kindi einen Zeitgenossen Kosta ben Lukas. Danach scheint er 873 noch gelebt zu haben.

[4]) Der Chalif Al-Mutawakkel hat — nach einem bekannten Bericht — die Bibliothek Al-Kindi's confiscirt. Nach dessen Tode wurde die Bibliothek Al-Kindi wieder freigegeben. Da der Chalif 861 starb, so muss Al-Kindi noch später als 861 gelebt haben. Wie Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh. 1876, S. 152 dazu kommt, Al-Kindi schon um die Mitte des 9. Jahrhunderts todt zu sagen, ein anderes Mal sogar schon 834 sterben zu lassen (Deutsche Uebers. von Al-Farâbi's philos. Abhandlungen, Leiden, 1892, S. 197) ist mir unerfindlich. Kopflos vollends ist die Berufung auf Munk, Mélanges p. 339 bis 341, wo genau das Gegentheil von dem steht, was Dieterici ihn sagen lässt. Munk sagt nämlich p. 340: Ce qui prouve qu' Al-Kindi vivait encore en 861, vgl. auch Flügels Monographie p. 18. Albino Nagy, Die philos. Abhandlungen des Al-Kindi (Baeumker's u. Hertling's Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters II, 5), 1897, S. X und in der Note 5 zu nennenden Abhandlung p. 1 nimmt ebenfalls an, dass Al-Kindi wahrscheinlich gegen das Jahr 873 gestorben sei. Wüstenfeld, Schmölders, Kenan, Hauréau und Ritter übergehen die Frage nach der Fixirung der Lebenszeit Al-Kindi's ganz und gar.

[5]) Neben der schon genannten Schrift Nagy's vgl. noch dessen Abh. Sulle opere di Jáqu ben Ishāq al-Kindi, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, IV, 3, 1895, woselbst p. 8—6 eine vergleichende Tabelle der Werke Al-Kindi's nach den Handschriften gegeben wird.

Werke dieses ersten arabischen Aristotelikers besser unterrichtet sind, denn je zuvor, können wir, gerade auf Grund der Nagy'schen Veröffentlichung zweier, sicherlich auf Al-Kindi zurückgehender philosophischen Abhandlungen das landläufige Urtheil über ihn — Al-Kindi sei der trefflichste seiner Zeit und der Einzige seines Jahrhunderts — von philosophischer Seite nicht bloss nicht bestätigen, sondern kaum begreifen. Seine Leistungen als Mathematiker und Mediziner mögen ja vielleicht jenes echt orientalische, in übertreibenden Superlativen sich gefallende Lob rechtfertigen; sein philosophisches „Lehrsystem", wie es uns jetzt in nuce vorliegt, lässt jenen Ruhmestitel selbst im Rahmen seines Zeitalters und unter Abrechnung südlicher Ueberschwänglichkeit kaum begreiflich erscheinen. Al-Kindi nimmt in den vorliegenden Abhandlungen nicht einmal einen Anlauf zu selbstständigem Erfassen, geschweige denn zu einem Gestalten der Probleme. Mehr als einen Paraphrasten des Aristoteles, oder richtiger seines Commentators, Alexander von Aphrodisias, vermag ich in den philosophischen Abhandlungen Al-Kindi's nicht zu erkennen. Das Schwergewicht seiner schriftstellerischen Leistung neigt sich überhaupt mehr nach der mathematischen, astrologisch-alchymistischen und medizinischen Seite, denn nach der rein philosophischen. Das beweisen schon die auf uns gekommenen Titel seiner Werke. Flügel hat (in den Abhandlungen der deutsch. morgenl. Gesellschaft vom Jahre 1859) nach dem Fihrist von an-Nadîm 265, von Nagy jetzt ergänzte Titel von Büchern Al-Kindi's bekannt gegeben, von denen nur 50 auf philosophische Themata entfallen, während der Rest mathematische, astronomische, medizinische, politische und musikalische Schriftenum fasst.

Ein purer Uebersetzer des Aristoteles, als welchen ihn Ritter im Anschluss an Wüstenfeld und Schmölders hinstellt[6]), war Al-Kindi freilich nicht. Denn abgesehen davon, dass er — wohl zuerst — die mathematische Methode des Philosophirens in den Vordergrund gestellt und eine besondere Abhandlung darüber verfasst hat, „dass die Philosophie nur vermittelst der mathematischen

---

[6]) Ritter, Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Göttingen 1844, S. 9; Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte S. 21; Schmölders, Essai p. 131.

Wissenschaften erworben werden kann"[7]), werden wir die auch bei Al-Farâbi auftauchende, der gesammten arabischen und jüdischen Scholastik durchweggeläufige Viertheilung des menschlichen Intellects (νοῦς ἐν δυνάμει, νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ, νοῦς ἐπίκτητος und νοῦς ποιητικός) auf Al-Kindi als die erste uns bekannte Quelle zurückzuführen haben[8]). Allzu gross werden wir dieses Verdienst allerdings nicht anschlagen dürfen. Denn abgesehen davon, dass diese Viertheilung des Intellects sich dem Kerne, wenn vielleicht auch nicht dem Worte nach bei Alexander von Aphrodisias, Themistius und Simplicius findet, sollte man nicht übersehen, dass einem Interpreten des Aristoteles eine solche Viertheilung nahe genug gelegt war. Hatte doch Aristoteles den wichtigsten Bestimmungen seiner Metaphysik, Physik und Ethik, in der Lehre von den Weltursachen, Bewegungsarten, Mischungsformen und Cardinaltugenden die Viertheilung durchweg zu Grunde gelegt. Der Schritt zur Uebertragung der bei den Peripatetikern so beliebten Viertheilung auf die Formen des Nus ist kein so kühner und origineller, dass wir Al-Kindi dieserhalb zum „summus philosophus"[9]) erheben dürften, als welcher er seinen Zeitgenossen nicht bloss, sondern selbst noch im etwas kritischeren Zeitalter der Renaissance erschien[10]).

Sein Hauptverdienst für die Philosophie ist und bleibt viel-

---

7) Vgl. Albino Nagy, Al-Kindi's philos. Abh. Einl. S. XXIX.

8) Ebda. S. XVII. Nagy lässt ib. p. XVIII Aristoteles fälschlich den Begriff des νοῦς ποιητικός einführen; der Ausdruck ποιητικὸς νοῦς kommt bei Aristoteles selbst nicht direct vor (cf. Bonitz Ind. ar. 491, b, 2), sondern ist nur nach Analogie der aristotelischen νοῦς παθητικός gebildet; vgl. darüber Walter, Lehre von der pract. Vernunft in der griech. Philos. 1874, S. 280f. Die geläufigen Wortprägungen, an welche sich die arabische Philosophie in ihrer Interpretation der Nûslehre des Aristoteles anlehnen, entstammen zumeist dem Commentar Alexanders von Aphrodisias zu Aristoteles' de anima. Auch Themistius vertritt diese Fassung der Lehre vom νοῦς.

9) Al-Kindi erhielt den stolzen Titel فيلسوف العرب. (Der Philosoph der Araber).

10) So zählt ihn noch Cardanus z. B. unter die 12 grössten Männer, die vor dem 16. Jahrh. geblüht haben, vgl. de subtilitate, lib. XVI, ed. Basel p. 445: Decimus Alchindus, et ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest libellus de natione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil sit ingeniosius. Andres stellt ihn neben Thales u. Pythagoras, vgl. Flügel a. a. O. S. 2.

mehr die Commentirung der logischen Schriften des Aristoteles[11]). Eine Al-Kindi zugeschriebene, von Hottinger erwähnte[12]) Exhortatio ad discendam philosophiam, bewegte sich offenbar ganz im aristotelischen Geleise. Und selbst die jüngst von Nagy herausgegebenen vollständigen Werke, auf die sich sein Rechtstitel als Denker gründen soll, verrathen deutlich genug seine Stellung zu Aristoteles. So schreibt er z. B. ein Buch über das Ziel, das sich Aristoteles in seinen Categorien gesetzt hat, ein anderes über die Reihenfolge der Werke des Aristoteles u. s. w.[13]) Auch die Titel seiner systematischen Schriften lassen den peripatetischen Ursprung gar nicht verkennen. Er schrieb quaestiones logicas et metaphysicas, einen Tractat de philosophia interiore[14]), ferner Abhandlungen über die Natur des Unendlichen, über das Wesen des Intellects, über die Seele als einfache und unvergängliche Substanz u. s. w.[15]), also lauter aristotelische Themata[16]). Einzelne Araber wussten selbst sehr wohl, dass man es bei ihm weniger mit einem selbständigen Denker, denn mit einem Interpreten und Commentator der Stagiriten zu thun habe. Ibn Djodjol, ein arabisch-spanischer Arzt des 10. Jahrhunderts, bezeugt dies ausdrücklich[17]). Diese Unselbständigkeit Al-Kindis Aristoteles gegenüber macht es auch erklärlich, warum seine Schriften sehr bald in Vergessenheit gerathen und von den viel bedeutenderen Al-Farâbi's verdrängt worden sind. Er hat seinen mythisch gewordenen Ruhm vornehmlich wohl dem Umstande zu verdanken, dass er der erste arabische Aristoteliker

---

11) Al-Kindi schrieb Commentare zu Aristoteles de categoriis, de interpretatione, analytica priora et posteriora, de praedicamentis et de sophistica, cfr. Hottinger, bibl. Orient. p. 219, Lakemacher, de Alkendi arabum philosophorum celeberrimo, Helmstadt 1719. § 7, p. 9. Die Liste seiner 50 philosophischen Abhandlungen bei Flügel a. a. O. S. 20—22.

12) Bibl. Orient. p. 217.

13) Munk, Mélanges p. 341.

14) Hottinger l. c. p. 245; Flügel S. 20ff.

15) Vgl. Munk, Mélanges p. 340.

16) Munk, Mélanges p. 340 fasst sein Urtheil über Al-Kindi dahin zusammen: on peut conclure de la qu' Al-Kindi ne s'était point fait remarquer par des doctrines qui lui fussent particulières. Anders jedoch Flügel S. 7.

17) Citirt bei Munk ib. p. 340. Flügel versucht S. 18ff. beschönigende, aber wenig überzeugende Gründe für diese harten Urtheile beizubringen.

war, also nur der chronologischen Priorität, und nicht einer speculativen Superiorität.

Natürlich war auch der Aristotelismus dieses arabischen Peripatetikers alexandrinisch gefärbt. Eine Untersuchung der von Nagy veröffentlichten Abhandlungen ergiebt, dass die von ihm behandelten Probleme mehr alexandrinischen als rein aristotelischen Character an sich tragen. So hàt schon Abd-al-Latif[18]), ein arabischer Arzt des XII. Jahrhunderts, eine polemische Schrift über die Attribute Gottes gegen Al-Kindi verfasst — ein Problem, das mit Aristoteles selbst herzlich wenig zu schaffen hat. Und in einem anonymen lateinischen Werke des XIII. Jahrhunderts, Tractatus de erroribus philosophorum betitelt[19]), werden Ansichten Al-Kindi's bekämpft, die ihn sogar zum alexandrinischen Mystiker stempeln. Von den fünf daselbst bekämpften Ansichten Al-Kindi's zeigt nur die letzte einen rein peripatetischen Character, während die übrigen, wie Hauréau treffend bemerkt[20]), der alexandrinischen Gnosis verwandt sind.

Die Nachwirkung Al-Kindi's auf die christliche Scholastik ist eine vergleichsweise geringe. Spuren seines Einflusses zeigen die Schriften des Alexander Alesius (von Hales), des Heinrich von Gent und des Johann Fidanza (Bonaventura)[21]); Albertus Magnus erwähnt ihn mit Auszeichnung[22]), so dass seine Bedeutung als Denker von eigenem Gesichtsschnitt hinter der seiner historische Wirksamkeit weit zurückbleibt[23]).

II.

Al-Farâbi.

Um so nachhaltiger und umfassender war die von Al-Farâbi

---

18) Relation de l'Egypte, traduite par Sylvestre de Sacy p. 463, citirt bei Munk p. 340.

19) Manuscript der Bibliothèque nationale No. 694, fonds de la Sarbonne; der Abschnitt über Al-Kindi im Auszug abgedruckt bei Hauréau, l. c. I, 363f. Ueber andere Gegner Al-Kindi's vgl. Flügel a. a. O. S. 15f. Selbst Al-Kindi's Lobredner, Flügel, kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass der Alexandrinismus mächtig auf ihn eingewirkt hat, a. a. O. S. 12.

20) Hauréau l. c. I, 364.

21) Vgl. Prantl a. a. O. II, 301; Nagy, p. XVII und p. XIX.

22) Ebenda S. 307, Anm. 30.

23) Vgl. G. Flügel, Al-Kindi, Leipz. 1857, S. 9, wo seine Bedeutung als Encyclopädiker betont wird, in Abh. für die Kunde des Morgenlandes Bd. I, H. 2 und O. Loth, Al-Kindi als Astrolog, Festschrift für Fleischer, Leipzig 1875.

ausgehende Wirkung. Während wir bei Al-Kindi[23]) noch vielfach im Dunklen umhertappen, befinden wir uns bei Al-Farâbi, dank den Arbeiten Schmölder's, Dukes', Dieterici's und besonders der grundgelehrten Monographie Steinschneider's, auf festem geschichtlichen Boden.

Abu Nasr Muhammed ben Muhammed ben Torkhan aus Farâb, genannt Al-Farâbi, führt die von Al-Kindi eröffnete Traditionskette der unter griechischem Einflusse stehenden arabischen Philosophie weiter. Die allgemeine Annahme[24]), dass Al-Farâbi fast ein volles Jahrhundert später als Al-Kindi aufgetreten sei, gehört zu jenen weit verbreiteten Irrthümern, die, einmal eingenistet und lehrbuchmässig verhärtet, nicht leicht wieder getilgt werden können. Und doch gehört nicht viel Combination dazu, Al-Farâbi zeitlich und sachlich näher an Al-Kindi heranzurücken, zumal anzunehmen ist, dass Al-Farâbi um die gleiche Zeit etwa geboren wurde, als Al-Kindi starb[25]).

Die zahlreichen philosophischen Schriften Al-Farâbi's, über welche uns Steinschneider's Monographie vortrefflich orientirt und von denen wir durch Schmölders und Dieterici dankenswerthe Auszüge besitzen, lassen die geistige Persönlichkeit dieses Denkers in voller Klarheit hervortreten. Er ist der erste um-

---

[24]) Ritter a. a. O. S. 9 findet, dass zwischen Al-Kindi und Al-Farâbi „ein volles Jahrhundert dunkel bleibt, so wie die Anfänge eines Zweiges der Litteratur in der Regel dunkel sind.“ Vgl. auch Schmölder's Documenta philosophiae Arabum p. 15, Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh., S. 155, und desselben Al-Farâbi's philos. Abhdl. Vorwort S. 1, wo er Al-Farâbi ein volles Jahrhundert später sterben lässt, als Al-Kindi, u. ibid. S. 197, wonach Al-Kindi bereits 834, also 116 Jahre früher als Al-Farâbi gestorben wäre. Selbst der vorsichtige Steinschneider, Al-Farâbi S. 7 meint, Al-Kindi „sei beinahe um ein Jahrhundert älter als Farâbi.“

[25]) Von Al-Farâbi (†950) wissen wir, dass er „ein hohes Alter, angeblich von 80 Jahren erreicht“ hat, Steinschneider, Al-Farâbi, S. 6, Dukes Philosophisches aus dem X. Jahrh. S. 44. Das ergiebt als Geburtsjahr etwa 870. Von Al-Kindi wissen wir, dass er 861 noch gelebt hat, und wahrscheinlich 873 gestorben ist; vgl. auch Nagy, a. a. O. Einl. S. X. Es bleibt demnach gar kein zeitlicher Zwischenraum übrig. Indirecter Weise kann man Al-Farâbi, der seine Studien in Bagdâd, dem Wirkungsorte Al-Kindi's, begann, sogar als seinen mittelbaren Schüler, jedenfalls als Fortsetzer seiner Philosophie bezeichnen.

fassende Kopf unter den Arabern. Mit einer Gelehrsamkeit grossen Stils, wie sie im X. Jahrhundert kein Zweiter besass, überschaut er die Summe des gesammten Wissens seines Zeitalters und legt mit einem Scharfblick, der uns noch heute Respect abnöthigt, den Grund zu jener eigenthümlichen arabischen Philosophie, die in Averroes so glanzvoll ausmündet, um dann im Paris des 13. Jahrhunderts die christliche Gedankenwelt zu revolutioniren. Während die Lehrer der Araber, die Syrer, von der Philosophie vorzugsweise nur die Logik pflegten, so dass ihnen Aristoteles fast nur als Logiker bekannt war[26]), ging Al-Farâbi einmal auch der Logik unvergleichlich tiefer auf den Grund[27]), als seine syrischen Lehrer, andermal spürte er allen übrigen Theilen der Philosophie mit gleich grossem Geschick und Scharfsinn nach. Dieser universalistischen Tendenz seiner wissenschaftlichen Interessen entsprach es denn auch, dass er bereits den Gedanken einer Encyclopädie, d. h. einer Eintheilung der Wissenschaften fassen konnte[28]). Um den Plan einer Classification der Wissenschaften concipiren zu können, muss man bereits ein so hohes Ausmass von energischer Denkarbeit und methodologischem Geschick voraussetzen, dass wir Al-Farâbi das Lob der Originalität nicht vorenthalten dürfen. Mögen auch Pouchet[29]) und Hammer[30]) in ihrer Würdigung dieser Leistung Al-Farâbi's weit über's Ziel hinausschiessen, so hat doch schon ein arabischer Schriftsteller, ibn Said, von dieser Encyclopädie treffend bemerkt „Er verfasste ein vortreffliches Werk: Eintheilung der Wissenschaften, welchem keines voranging, und dessen Weg Niemand einschlug", was Steinschneider[31])

[26]) Vgl. E. Renan, de philosophia peripatetica apud Syros, Paris 1852, p. 43, Prantl II, 300.

[27]) So hat z. B. sein Commentar zur zweiten Analytik „die ausgedehnteste Wirkung auf die Lateiner des 13. Jahrhunderts ausgeübt," Prantl II, 301.

[28]) Vgl. über dieselbe Steinschneider a. a. O. S. 83ff.

[29]) Pouchet, Hist. des sciences naturelles au moyen age, Paris 1858, p. 175 (bei Steinschneider S. 84) folgert aus dieser Encyclopädie, dass Al-Farâbi fast alle menschlichen Wissenschaften cultivirt habe.

[30]) Hammer-Purgstall, Litteraturg. d. Arab. IV, 501 findet, auf Grund dieses Buches, Al-Farâbi habe „als Erster die Gesammtheit der Wissenschaften überblickt und eingetheilt."

[31]) Steinschneider, ebda S. 84.

dahin deutet, dass hier eine durchaus originale Leistung Al-Farâbi's vorliege. Jedenfalls haben die „lauteren Brüder“ und Avicena[32]) bald nach Al-Farâbi-Encyclopädien verfasst, von denen anzunehmen ist, dass sie dem Al-Farâbi'schen Original nicht fernstehen.

Es kann hier natürlich nicht meine Aufgabe sein, die characteristischen Gedanken der Philosophie Al-Farâbi's, die in den vorhandenen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie ausführlich, wenn auch nicht immer correct dargestellt sind, wiederzugeben. Haben wir auch ausser den dürftigen, noch dazu nicht immer zuverlässigen Angaben bei Schmölders und der kleinen, aber musterhaften Skizze bei Munk recht eigentlich noch keine Geschichte der arabischen Philosophie, die auf die unmittelbaren Quellen selbst zurückginge, so bieten die aus zweiter Hand (meist aus lateinischen Uebersetzungen) schöpfenden Uebersichten von Ritter[33]) und Stöckl[34]) immerhin ein leidlich zutreffendes Bild von der philosophischen Gedankenbewegung unter den Arabern. Dieses Bild hier zu reproduciren oder auch nur einzelne verfehlte, verzeichnete und verblasste Züge desselben nachbessernd aufzufrischen, läge ausserhalb des Rahmens meiner Aufgabe. Handelt es sich doch hier weniger um eine Geschichte der philosophischen Ideen bei den Arabern, als vielmehr nur um die Aufdeckung der verbindenden Fäden historischer Continuität, die von der griechischen Philosophie durch das Medium der arabischen hindurch zur Renaissance und somit in die neuere Philosophie hinüberführen. Al-Farâbi ist nun in mannigfachem Betracht ein solches Bindeglied von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Als Logiker nimmt er einen bevorzugten Rang ein[35]). Als Metaphysiker tritt er mit einem Gottesbeweis hervor[36]), den sich Albertus Magnus und spätere Philo-

---

[32]) Zumal ibn Sina bekennt, dass er aus den Werken Al-Farâbi's viel geschöpft habe, Munk, Mélanges p. 342 u. 356.

[33]) Ritter, Gesch. d. Philos. VII, S. 665—760, Bd. VIII, 3—160.

[34]) Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II, 3—227.

[35]) Ueber seine logischen Schriften s. Steinschneider S. 13—60; Prantl II, 301—318.

[36]) Besonders in seiner Schrift „Fontes quaestionum“, herausg. von Schmölders, docum. philos. Arabum, p. 43ff., danach Ritter VIII, 4ff., Stöckl II, 17ff., Ueberweg-Heinze II8, 228ff.

sophen aneignen. Seine ethischen und insbesondere seine politischen Schriften haben nach einem Ausdruck des sonst sehr behutsamen und reservirten Steinschneider[37]) Epoche gemacht, und der Gedanke verdient historische Beachtung, ob nicht die staatsphilosophische Litteratur des christlichen Mittelalters, wie sie uns in höchster Blüthe bei Thomas von Aquin entgegentritt, ihre mächtigsten Anregungen erst von den Arabern empfangen hat, zumal dieser philosophische Wissenszweig in der beginnenden christlichen Scholastik so gut wie keine, in der arabischen Philosophie hingegen seit Al-Farâbi eine um so üppigere Pflege gefunden hat[38]).

Stellt demnach Al-Farâbi als Durchgangspunkt der griechischen Philosophie in allen ihren Verzweigungen ein so wesentliches geschichtliches Mittelglied dar, so dürfte es für die Beurtheilung der philosophischen Continuität doppelt wichtig sein, festzustellen, dass er den Faden der philosophischen Tradition genau an dem Punkte wieder aufgenommen hat, an welchem er den Griechen entglitten war.

Wir wissen, dass nach Hierocles (erste Hälfte des V. Jahrh.) Ammonius Sakkas, der Begründer des Neuplatonismus, bereits die ausgesprochene Tendenz verfolgte, Aristoteles und Platon wieder ineinsauszubilden[39]). Porphyr schrieb sogar sieben Bücher Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν[40]). Jamblich, Syrian, Simplicius u. A. zeigten das gleiche Bestreben, die Uebereinstimmung der beiden Meister zu lehren, ja sogar die aristotelische Philosophie als die beste Einführung in die platonische hinzustellen[41]). Hier setzt nun Al-Farâbi unmittelbar ein. Er schreibt[42]): Uebersichten der Schriften des Platon und Aristoteles, oder Entwicklung der Philosophie derselben aus ihren einzelnen Schriften. Ihm sind beide Denker nicht bloss gleichwerthig, sondern, wenn man sie richtig

---

37) A. a. O. S. 63.

38) Vgl. Al-Farâbi's Abhandlung der Musterstaat, deutsch von Dieterici, 1895 u. meine soc. Frage im Lichte der Philos. 1897, S. 292.

39) Vgl. Zeller, Philos. der Griechen V, 453 u. Archiv Bd. VII, S. 296 sowie m. Ausführungen im Archiv Bd. XI, S. 326f.

40) Suidas s. v. Πορφύριος.

41) Zeller V, 762, 845.

42) Steinschneider, S. 132f; vgl. dazu ebda. S. 176ff.

versteht, auch inhaltlich identisch. Aehnlich wie Porphyr, dessen Isagoge er commentirt[43]), schreibt er ein Buch[44]) „Ueber die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles“. Den Zweck der Abhandlung giebt er gleich am Eingang folgendermassen an[45]) „ich wollte in dieser meiner Abhandlung die Harmonie in den Ansichten Beider darthun und klarmachen, was denn der eigentliche Sinn dieser Aussagen sei, damit dann daraus klar werde, dass Beide in ihrer Ueberzeugung übereinstimmen“. Aristoteles gilt ihm nur[46]) „als Nachfolger, Vollender, Helfer und Rathgeber Platon's“. Ja, er geht in der Vertheidigung dieser Uebereinstimmung so weit, dass er erklärt[47]) „es findet sich von Platon kein Ausspruch, worin er ausdrücklich etwas sagte, was dem Ausspruch des Aristoteles widerspräche“.

Klingt dies nicht wie eine Fortsetzung Porphyr's? Al-Farâbi nimmt die philosophische Entwicklung der griechischen Schultradation genau dort auf, wo sie Porphyr vor mehr als einem halben Jahrtausend gelassen hatte. Und ein halbes Jahrtausend nach dem Tode Al-Farâbi's taucht auf italienischem Boden die Frage nach der Uebereinstimmung der beiden Denker von Neuem auf. Nur dass sie hier mit leidenschaftsloser Ruhe unwidersprochen bejaht wird, während sie von den byzantinischen Humanisten auf italienischem Boden zur Kampfparole gestempelt wird.

III.

Die „lauteren Brüder“.

Die „lauteren Brüder“, die arabischen Encyclopädisten des 10. Jahrhunderts, haben eigentlich nur die Summe des den Arabern bekannten Wissens gezogen, ohne mit der Prätention hervorgetreten zu sein, dieses oder jenes Wissensgebiet durch eigene Forschung zu bereichern. Sie verfolgten eine auf-

---

[43]) Steinschneider S. 20f.

[44]) Ib. S. 133, übersetzt von Dieterici a. a. O. S. 1—53.

[45]) Dieterici S. 1f.

[46]) Ebda. S. 3.

[47]) Ebda. S. 19.

klärerische[48]), wenn auch nicht gerade freigeisterische Tendenz, und „die Betrachtung der Naturwissenschaften bildete einen Theil von den Werken der edlen Brüder“[49]). Gegenstand der Naturwissenschaft waren die Körper und ihre Eigenschaften. Von den 51 Abhandlungen (die man ebensogut Kapitel nennen könnte), in welche ihre Encyclopädie zerfiel, behandelten sieben die Natur der Körper. Ueber Methode und Zweck ihrer Encyclopädie sprechen sich die „lauteren Brüder“ selbst dahin aus, dass sie dem Uebel steuern wollen, das einmal durch die Weitschweifigkeit und Schwerfälligkeit einiger alten Schriftsteller, das andermal durch die Unzulänglichkeit und Missverständlichkeit der Uebersetzer entstanden sei. „Desswegen haben wir diese Abhandlungen in kurzer und bündiger Rede gleichsam als Einleitung und Vorwort verfasst, damit ihre Erkenntniss den Wissbegierigen näher rücke und den Anfängern die Betrachtung hierüber leichter werde“[50]).

Der gesammte positive Wissensinhalt dieser Encyclopädie stammt nun aber von Aristoteles[51]), während der speculative Inhalt ihrer Metaphysik eher an die Neuplatoniker erinnert. Denn nach ihnen erfolgt[52]) „das Ueberfluthen der Allseele auf die Theilseele in einem Erguss für alle Zeiten“. Das ist eine ausgesprochen emanatistische Denkweise, die sie vermuthlich der sog. „Theologie des Aristoteles“, d. h. Plotin, sicherlich nicht Aristoteles entlehnten. Dieser neuplatonisch gefärbte Aristotelismus liegt so recht im Zuge der Zeit. Entstand doch dieses Sammelwerk kurz nach dem Tode Al-Farâbi's[53]). Es ist daher ganz natürlich, dass die Verfasser desselben sich zunächst an den philosophischen Typus hielten, den Al-Kindi und Al-Farâbi hinterlassen haben, und dieser Denktypus war ein Aristotelismus in porphyrischer Spiegelung. Neben

---

[48]) Die Ansichten der „lauteren Brüder“ wurden von strenggläubigen Denkern wie Ghazzâli verworfen, Dukes' Philos. aus dem X. Jahrh., S. 26.

[49]) Dieterici, Die Naturansch. u. Naturphilos. der Araber im 10. Jahrh., S. 17.

[50]) Ebda. S. 19.

[51]) Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh., S. 138, 161.

[52]) Dieterici, Die Naturansch. etc. S. 7.

[53]) Dieterici, Die Philos. der Araber im X. Jahrh. S. 143 setzt die Entstehungszeit der Encyclopädie 350—375 der Heǵira.

dem neuplatonischen begegnen wir — in der letzten Abhandlung zumal[54]) — auch neupythagoreischem Gedankengut[55]). Deutet doch schon der Zweck dieses Freundschaftsbundes, der sich darin ausspricht, dass die Brüder gehalten sind, einander zu unterstützen und zur gegenseitigen Wohlfahrt in dieser und jener Welt beizutragen[56]), auf neupythagoreische Reminiscenzen. Ihr Character als Geheimbund, ihre wissenschaftlichen Zusammenkünfte[57]) „in bestimmten Versammlungen und an passenden Stätten", ihre Lehre „von der Milde und Güte gegen alle Menschen, von Verzeihung und Mitleid", ihr Spielen mit Zahlen, Symbolen, Parabeln, Allegorien und Mythendeutungen, das Alles ist ebenso unaristotelisch, wie es kernhaft neupythagoreisch ist.

Wenn hier von Neupythagoreern die Rede ist, so ist damit natürlich nicht die eigentliche neupythagoreische Schule, wie sie in P. Nigidius Figulus, Sotion, Sextius vertreten ist, gemeint, da sich von diesen mit Ausnahme des Philosophen Apollonius von Tyana nicht die geringste Spur in die arabische Kultur herübergerettet hat. Diese ausgesprochen neupythagoreischen Denker waren den Arabern kaum dem Namen nach bekannt. Etwas besser waren sie über einzelne pythagoresirende Platoniker unterrichtet. Nach dem Fihrist des Muhammed ibn Jhâqu, dessen auf die griechischen Philosophen bezüglichen Bericht August Müller in deutscher Uebersetzung herausgegeben hat[58]), waren den Arabern von dieser pythagoreisirenden oder eclectischen Gruppe de Platoniker nur bekannt: Plutarch[59]), Galen[60]) und Theon von Smyrna[61]).

Allein die pythagoreischen Züge, welche die „lauteren Brüder"

---

[54]) Ebda S. 138 f.

[55]) Die Ueberschriften der 51 Abhandlungen giebt Dieterici, ebda S. 131 bis 137 in deutscher Uebersetzung. Die letzte (51.) Abhandlung ist überschrieben: Bezauberungen und Liebestränke; böser Blick, Amulette, Talismane.

[56]) Ebda. S. 116.

[57]) Ebda. S. 110.

[58]) A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueber lieferung (Festschrift für Bernhardy), Halle 1873.

[59]) Ebda. S. 26.

[60]) Wenrich l. c. p. 241.

[61]) Ebda S. 29, Wenrich l. c. p. 297. Spuren des Apollonius von Tyana bei Wenrich l. c. p. 237 f.

an sich trugen, stammten von keinem dieser letzten Ausläufer des Neupythagoreismus, sondern von der — durch die Sage entstellten — Figur des Pythagoras selbst. Pythagoras nimmt eben, wie A. Müller treffend bemerkt[62]), in der arabischen Tradition dieselbe Stellung ein, welche der mystische Schwindel der späteren Griechen ihm angewiesen hat. Es ist der Pythagoras der Aurea Carmina[63]), den die „lauteren Brüder" kennen und verehren. Porphyr und Jamblich[64]) haben in ihrer Biographie des Pythagoras den Arabern jene spät alexandrinische Auffassung der Stellung dieses Denkers beigebracht, wie sie sich in Alexandrien durch das geflissentliche Falschmünzerthum einzelner Neupythagoreer bereits festgesetzt und gleichsam historische Sanction erhalten hatte. Man wundere sich daher nicht, dass die „lauteren Brüder" eine Fülle neupythagoreischer Formeln und Gedankengänge sich angeeignet haben, ohne die eigentlichen Neupythagoreer zu kennen. Pythagoras selbst war in der Gestalt, wie sie die arabische, an die alexandrinische sich anlehnende, historische Tradition gezeichnet hatte, ein Neupythagoreer geworden. Indem sie also aus archaisirendem Geschmack an den ihnen bekannt gewordenen Pythagoras, der ihnen als vermeintlicher Schüler des König Salomo und des fabelhaften Arabers Loqumân[65]) theuer war, angeknüpft haben, schlichen sich unvermerkt neupythagoreische Gedanken und Formeln in ihr System ein.

Ein intensiveres Interesse vermögen uns indess die „lauteren Brüder" an dieser Stelle nicht einzuflössen. Mögen sie auch unter den Arabern, wie Dieterici übertreibend ausführt[66]), eine „ungemein grosse Bedeutung" gewonnen haben, so sind sie doch jedenfalls für die weitere historische Continuität von nur geringem Belang[67]).

---

[62]) A. a. O. S. 31.

[63]) Fihrist bei Müller S. 5, und dazu Müllers interessante litterarhistorische Nachweisungen S. 33 f.

[64]) Diese Biographien sind den Arabern bekannt, vgl. Müller a. a. O. S. 32.

[65]) Vgl. Müller ebda S. 31 f.

[66]) Die Philos. der Araber u. s. w. S. 14 f.

[67]) Vgl. Maququarî by Pasqual de Gayangos I, p. 429 u. Gosche, Ghazzali, S. 242.

Schon auf die zeitgenössischen Juden war ihre Wirkung eine recht geringe[68]; für die christliche Scholastik vollends kommen die „lauteren Brüder“ kaum noch in Betracht. Sie hatten wie alle Popularphilosophen eine nur locale und temporäre Bedeutung, ohne dem grossen Strom der geschichtlichen Gedankenbewegung der Menschheit erhebliche Zuflüsse zuzuführen.

IV.

ibn Sina.

Um so mächtiger war die Wirkung, die der Verfasser des medicinischen „Kanon“ und ausgezeichnete Denker Avicenna (Abu Ali Al Hosain ibn Abdallah ibn Sina), geb. 980, gest. 1037, auf seine Zeitgenossen und die unmittelbare Folgezeit, weiterhin aber auf die christliche Scholastik ausgeübt hat. Wer dereinst eine Kulturgeschichte des Mittelalters in grossem Stile zu schreiben unternimmt, wird bei ibn Sina als dem Mittelpunkt der Wissenschaft des Mittelalters lange zu verweilen haben. Als medicinische Autorität behauptete er — noch im Zeitalter der Renaissance — seinen Platz neben Hippocrates, Galen und Rhases, bis Paracelsus diesem medicinischen Götzendienst mit der ganzen Wucht seiner brutal angelegten Natur zu Leibe rückte. Und in der Philosophie nimmt er unter den Arabern eine Stellung ein, wie etwa der häufig genug auf ihn zurückgreifende Albertus Magnus in der christlichen Scholastik; ebenso wie die Stellung des die Summe des arabischen Aristotelismus in sich darstellenden ibn Roschd der dem Thomas von Aquin auf der christlichen Seite vergleichbar ist.

Ein glücklicheres Beispiel für die von uns behauptete historische Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung, als ibn Sina es darbietet, lässt sich nicht leicht auffinden. Er bildet das eigentliche Medium zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Scholastik. Das Hauptproblem des Mittelalters, die Frage nach den Universalien, ist wesentlich in jener Fassung behandelt worden, die von ibn Sina stammt. Aber ibn Sina

[68]) Vgl. Dukes a. a. O. S. 21 ff.

selbst ist wieder nur Durchgangspunkt einer zeitlich weit zurückliegenden Gedankenentwicklung. Den strengen Intellectualismus des Stagiriten hatte nämlich schon Porphyr mit platonischen Elementen durchsetzt. Al-Farâbi hat, wie wir oben ausgeführt haben, unmittelbar an Porphyr angeknüpft. Von ibn Sina aber sagt B. Haneberg: „Man kann sich mit ziemlicher Sicherheit darauf verlassen, dass man im Wesentlichen Al-Farâbi mithört, wenn man Avicenna hört[69]). Bezeugt uns doch ibn Sina ausdrücklich, dass erst Al-Farâbi ihn aus dem „dogmatischen Schlummer" geweckt habe. Er erzählt in seiner Autobiographie, wie schwer er in harten Nachtwachen um die philosophische Erkenntniss gerungen, wie er auf diese Weise durch eigene Studien zwar Logik, Physik und Mathematik erforscht, aber vor der speculativen Theologie (Metaphysik) verzweifelt Halt gemacht habe[70]). „Diese Wissenschaft war mir eine geraume Weile unverständlich geblieben, bis ich erst durch Zufall eine Schrift Al-Farâbi's für drei Drachmen von einem Buchhändler erstand." In dieser Filtration (Porphyr-Al-Farâbi-ibn Sina) ist nun die Frage nach den Universalien auf die christlichen Scholastiker gekommen. „Die Araber (obenan ibn Sina) haben den Universalien eine metaphysische Existenz im Geiste Gottes (ante rem) und zugleich eine intellectuelle Existenz im menschlichen Denken zugetheilt, welche letztere aus der vielheitlichen Erscheinung (in re) zum Begriffe (post rem) sich erhebt. Darin liegt der entscheidende Einfluss der Araber auf die Lateiner des 13. Jahrhunderts beschlossen. Denn diese dreifache Betrachtungsweise der Universalien, aus welcher erneuerte Streitigkeiten sich erheben, haben die Lateiner aus keiner anderweitigen Quelle, sondern nur aus der arabischen Litteratur geschöpft, und, um von dem überhaupt bornirten Albertus Magnus abzusehen, auch Thomas von Aquin hat in diesen Fragen keinen einzigen Gedanken selbständig aus sich erfasst."[71])

---

[69]) Die Erkenntnisslehre des ibn Sina und Albertus Magnus, Abhdl. der bayer. Akad. d. Wissensch. Bd. XI, 1868, S. 192.

[70]) Citirt bei A. F. von Mehren, La philosophie d'Avicenne, Extrait du Muséon, Louvain 1882, p. 6; vgl. dazu Munk, Mélanges p. 342 u. 356.

[71]) Worte Prantl's, Gesch. d. Logik, II, 350f. Das harte Urtheil Prantl's

Wenn ein trotz seiner stilistischen Coquetterie und bizarren Uebertreibungssucht so grundtüchtiger Kenner der mittelalterlichen Gedankenbewegung, wie Prantl zweifelsohne einer war, in ibn Sina den Hauptvermittler zwischen der griechischen Philosophie und der Scholastik des 13. Jahrhunderts sieht, und wenn andererseits Haneberg die Erkenntnisslehre des Albertus Magnus in ihren Hauptzügen als unmittelbaren Ausfluss aus der des ibn Sina erweist[72]), so wird man sich dazu verstehen müssen, diesem Manne in der philosophischen Continuität rücksichtlich der von ihm beeinflussten christlichen Scholastik dieselbe führende Rolle zuzuweisen, die wir später ibn Roschd hinsichtlich der Decomposition der Scholastik in ihrem Uebergange zur Renaissance einzuräumen haben werden.

Von einer doppelten Lehre ibn Sina's — gleichsam einer exoterischen und esoterischen — zu sprechen, halte ich nach dem gegenwärtigen Stande der Litteratur über ibn Sina nicht mehr für zulässig. Gestützt auf ibn Tofail und besonders auf eine Bemerkung des ibn Roschd, der seinem Vorgänger ibn Sina überhaupt nicht wohl will[73]), hat man sich dazu verleiten lassen, die uns bekannte Stellung des ibn Sina zu Aristoteles, wie sie namentlich seine Encyclopädie (Al-Schefâ) enthält[74]), als seine exoterische Philosophie auszugeben, während man annimmt, dass er seine wirkliche und letzte philosophische Ueberzeugung in seiner sogenannten „orientalischen Philosophie" niedergelegt habe. Nun berichtet ibn Tofail allerdings[75]), dass ibn Sina in der Einleitung

---

über Albertus Magnus und den Aquinaten ist, wie übrigens die meisten Urtheile Prantl's über philosophische Persönlichkeiten, cum grano salis zu nehmen.

[72]) A. a. O. S. 209, 218, 233, 235, 247.

[73]) Vgl. ibn Roschd's wegwerfende Bemerkung über ibn Sina im Commentar zu den Büchern von der Seele, de Anima lib. III, § 30, fol. 173 ed. Venedig 1550, wo er ihm vorwirft: qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica: sed in aliis erravit et maxime in Metaphysica et hoc quin incoepit quasi a se.

[74]) Dieses Hauptwerk ibn Sina's, 18 Bände umfassend, ist auf der Bodlejana zu Oxford, (vgl. den Katalog von Nicoll und Pusey p. 581f.) und in Leyden erhalten (Mehren l. c. p. 4).

[75]) Cfr. Epistola ibn Tofaili, ed. Pocockii, Oxonii 1700, p. 19; der Naturmensch, deutsch von Eichhorn, S. 46.

seines Al-Schefâ selbst erklärt habe, dass die letzte Wahrheit nicht in der hier vorgetragenen peripatetischen Lehre liege, dass er vielmehr seine wahre Meinung in seiner orientalischen Philosophie ausgesprochen habe. Als den tiefsten Gedankenkern dieser „orientalischen Philosophie", die Ritter seltsamerweise für die wichtigste der philosophischen Schriften ibn Sina's ausgibt[76]), obgleich er bekennen muss, dass sie „vielleicht verloren gegangen" und uns völlig unbekannt ist, bezeichnet ibn Roschd die an die alten orientalischen Denker sich anlehnende Behauptung, dass Gott nichts weiter sei, als der Himmel oder der Himmelskörper[77]).

Durch die Forschungen Mehrens[78]) sind wir jetzt indess in der Lage, in einzelne Theile dieser ohnehin von ibn Sina nie vollendeten, aber durch gewisse Anspielungen mit dem Nimbus des Geheimnissvollen umgebenen, fast mythisch gewordenen „orientalischen Philosophie" einen tieferen Einblick zu thun. Wenn die von Mehren auszugsweise wiedergegebenen Abhandlungen ibn Sina's „über das Absolute, Ewige und Eine", über „die Seele und ihre Rückkehr zu Gott", sowie die im Jahre 1882 in Constantinopel herausgekommenen neuen Abhandlungen ibn Sina's „über die Metaphysik und Philosophie der Natur" (tis'u resâili fi-l-hikmat wal—thab'ijât) wirklich Stücke aus seiner „orientalischen Philosophie" enthalten, wie Mehren annimmt, dann wird die in den Lehrbüchern umherspukende Fabel von der esoterischen Lehre ibn Sina's voraussichtlich sehr bald von der historischen Bildfläche zu verschwinden haben. Denn diese vermeintlich esoterischen Abhandlungen enthalten

---

76) A. a. O. Bd. VIII, S. 20; vgl. auch Stöckl a. a. O. II, S. 32f.

77) Averroes, Destr. destr., ed. Venet. 1550, disp. 10, fol. 46, wo er von den „sociis Avicennae" spricht, die behaupten: hoc apparere ex sermone ejus (sc. Avicennae) de necessario inesse in multis locis; et est id, quod posuit in Philosophia sua orientali, et dixerunt, quod ideo appellavit illum orientalem, quum est ex opinione orientalium dicentium quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse opinatur.

78) Die hier in Betracht kommenden Schriften Mehren's sind die schon genannten: la philosophie d'Avicenne, ferner les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam, extrait du Muséon, London 1883, Vues théosophiques d'Avicenne, ebda. 1886, l'Allégorie Mystique, Hây ben Yaquzân d'Avicenne, ebda 1886, l'oiseau, traité mystique d'Avicenne, ebda. 1887.

keinen Gedanken, der uns zu der Annahme einer zwiefachen Lehre veranlassen könnte. Von den streng peripatetischen Lehrsätzen seines Al-Schefâ unterscheiden sich diese zerstreuten Abhandlungen eigentlich nur durch gewisse mystisch-theosophische Wendungen, deren unverkennbare Absicht dahin zielt, die aristotelische Lehre dem Korân anzuschmiegen. Nicht umsonst gesteht ibn Sina, dass er seine Erleuchtung in den Fragen der speculativen Theologie Al-Farâbi verdanke. Seine „orientalische Philosophie", die, nach den vorliegenden Auszügen, nichts Anderes enthalten zu haben scheint, als seine Religionsphilosophie, liegt ganz in der von Al-Farâbi vertretenen Richtung eines mit dem Neuplatonismus spielenden Aristotelismus. Dass er dabei auf die philosophische Exegese des Korân[79]) ein grösseres Gewicht hat, als sein Vorgänger, mag wohl sein. Er war eben zu sehr Fürstendiener, als dass er auf das muhammedanische Dogma keine Rücksicht hätte nehmen wollen[80]). Wenn er daher in seinem Al-Schefâ die Gläubigen auf seine orientalische Philosophie, die angeblich seine letzte Meinung enthalten soll, verweist, so hatte diese Beruhigung des Lesers offenbar keinen andern Zweck, als denselben bezüglich seiner Gläubigkeit auf spätere Schriften zu vertrösten, um dadurch für die vorliegende einen um so freieren Spielraum zu gewinnen. In dieser Religionsphilosophie kehrte er nun mit Al-Farâbi vorzugsweise jene neuplatonischen Elemente hervor, die sich mit dem Dogma besser vertrugen, als peripatetische Lehren, ohne jedoch diese jemals förmlich zu verleugnen[81]). Die Emanationslehre bot ihm eben eine vortreffliche Handhabe, einzelnen Forderungen des Islâm, insbesondere der Hauptfrage nach der Möglichkeit der Prophetie[82])

---

[79]) Interessante Beispiele seiner theosophischen Ausdeutung von Korânstellen finden sich bei Mehren, les rapports de la philos. d'Avicenne avec l'Islam p. 12 ff.

[80]) Wie sehr er sich bemühte, jeden Schein von kirchlicher Haeresie zu vermeiden, beweisen seine von Mehren, ib. p. 23 citirten Worte: „Man ersieht aus meiner systematischen Eintheilung der Philosophie, dass dieselbe sich nirgends im Widerspruch mit der geoffenbarten Religion befindet."

[81]) Vgl. Mehren ib. p. 730. Vgl. auch J. Forget, arab. Text des Livre des Théorèmes, Leiden, Brill, 1892 u. Revue Néo-Scolastique, I, p. 19 ff.

[82]) Vgl. Mehren, la philos. d'Avicenne p. 37, 39 f.

gerecht zu werden. Dass dabei auch Fragen, wie die nach dem Wesen der Wunder ihre Rechnung fanden[83]), werden wir der politischen Stellung ibn Sina's und dem religiösen Milieu dieses Zeitalters zu Gute halten. Seine Religionsphilosophie verfolgte eben den Zweck, die Glaubenslehre den Forderungen der Vernunft anzupassen, und zu diesem Behufe mussten ja alle wesentlichen Glaubensartikel philosophisch gedeutet werden. Dass seine Religionsphilosophie gleichwohl für kirchlich anstössig galt[84]), lag eben daran, dass er diese speculative Theologie offenbar selbst nicht allzu ernst nahm, sondern sie mehr als Rückendeckung benutzte, um dafür in seinen rein peripatetischen Schriften seinen Gedanken um so ungehinderter nachhängen zu dürfen. Da seine „orientalische Philosophie", auf welche er die Leser seiner peripatetischen Schriften verweist, nach den uns vorliegenden Auszügen nicht den geringsten originellen Gedanken aufweist, vielmehr nur eine Accomodation der aristotelischen Philosophie an den Korân vermittelst der neuplatonischen Emanationslehre darstellt, so müssen wir im Interesse der wissenschaftlichen Reputation ibn Sina's annehmen, dass — im Gegensatz zu seiner eigenen Aussage — gerade der Al-Schefâ seine wahre philosophische Meinung, die „orientalische Philosophie" hingegen nur seine Concession an das herrschende Dogma wiedergibt[85]). Der Character ibn Sina's, selbst wie er in seiner Autobiographie zum Vorschein kommt, ist dehnbar und geschmeidig genug, um ihm eine solche geflissentliche Zweideutigkeit zuzutrauen.

Diese von ibn Sina ersonnene bequeme Ausflucht, seine philosophischen Gedanken — unbekümmert um ihre kirchliche Ver-

---

[83]) Ib. p. 37. Ueber den Unterschied der irdischen und himmlischen Seele bei ibn Sina s. J. Forget, Revue Néo-Scolastique 1894, Bd. I, H. 1. S. 21 ff.

[84]) Ib. p. 38, wo Mehren ausführt, dass sämmtliche Schriften ibn Sina's im Geruch der Ketzerei standen. Gleichwohl haben sie sich erhalten und stehen selbst heute noch unter den Muhammedanern in grossem Ansehen, Mehren, les rapports etc p. 30.

[85]) So fasste bereits ibn Tofaïl, Philos. autodid. ed. Pococke p. 19 die Sache auf, der ibn Sina bezüglich der „orientalischen Philosophie" bedenkliche Motive unterschiebt, vgl. auch Renan, Averroes p. 43.

fänglichkeit — bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen und sich mit der Religion dadurch abzufinden, dass man ihr eine eigene Domäne — die geoffenbarten Wahrheiten — einräumt, hat sehr bald Schule gemacht. Avicenna ist der eigentliche Vater der Lehre von der „doppelten Wahrheit". Denn er stellt die beiden Wahrheiten — die wissenschaftliche mit der Autorität des Aristoteles, und die religiöse mit der des Korân — nicht bloss einander gegenüber, sondern er behandelt sie sogar in getrennten, aber parallel laufenden Bücher-Cyclen. Aehnlich ging ja auch bei den Juden neben der peripatetischen Philosophie die Kabbâla einher. Ibn Roschd griff diesen Gedanken mit Wärme auf und bildete ihn zu jener berühmt gewordenen Theorie „von der zweifachen Wahrheit" aus, die aus dem Averroismus unmittelbar in die christliche Scholastik floss[86]). Denn als vom zwölften Jahrhundert an lateinische Uebersetzungen arabischer Schriften ins Abendland hinübersickerten, da war es zunächst jenes wissenschaftliche Centrum des scholastischen Mittelalters, das in der Sorbonne zu Paris verkörpert war, welches die Philosopheme der Araber — und darunter besonders auch die bequeme Lehre von der zweifachen Wahrheit — diskutirte. In Paris stand denn auch noch im 17. Jahrhundert die Lehre von der doppelten Wahrheit in hohem Ansehen — Pascal, sowie der ganze Umkreis skeptischer Mystiker seines Zeitalters huldigten ihr — und noch heute spielt der skeptische Mystiker Brunnetière gegen die Wissenschaft diesen von Avicenna stammenden Trumpf aus.

Neben diesen Ansätzen zur Lehre von der doppelten Wahrheit und den metaphysischen Ausführungen über die Universalien, die, wie wir gesehen haben, von der christlichen Scholastik in ihren Hauptzügen adoptirt worden sind, sind es besonders seine philosophischen und erkenntnisstheoretischen Lehrsätze, die zu grosser

---

[86]) Vgl. darüber Max Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Diss., Jena 1868, S. 21 ff. Maywald begeht freilich den Fehler, die Lehre von der doppelten Wahrheit auf Averroes als letzte Quelle zurückzuführen, ohne zu ahnen, dass Avicenna sie bereits in scharf umrissenen Zügen vorgebildet. ja durch die schroffe Gegenüberstellung zweier Bücherserien, der „Al-Scheftâ" und der „orientalischen Philosophie", vielleicht klarer zum Ausdruck gebracht hat, als selbst Averroes.

Geltung und weiter Verbreitung gelangt sind. Die Psychologie scheint überhaupt seine Lieblingsbeschäftigung gewesen zu sein. Eine der ersten Schriften, die wir von ihm kennen, ist ein Compendium der (aristotelischen) Psychologie[87]). Nicht weniger als acht Abhandlungen über die Seele finden sich in der von Wüstenfeld (Gesch. der arab. Aerzte S. 71—75) zusammengestellten Liste seiner Werke. Dass er in seiner Psychologie zunächst die von Aristoteles aufgestellten Unterscheidungen der Seelenkräfte, sowie dessen Theorie vom activen und passiven Verstand acceptirt, werden wir begreiflich finden. Interessant ist es indess, dass er daneben eine nur ihm eigenthümliche, von der Viertheilung Al-Kindi's und Al-Farâbi's abweichende Eintheilung der Erkenntnissformen aufgestellt hat, die später in der moslemischen und abendländischen Scholastik gebräuchlich geworden ist. Die erste Stufe ist die materielle Intelligenz, d. h. die Möglichkeit, vermittelst der fünf Sinne Intelligenz zu erwerben (العقل الهيولاني, intellectus materialis bei den Scholastikern); die zweite ist die habituelle Intelligenz (بالملكة, intellectus in habitu oder habitualis), die darin besteht, durch Uebung die Fähigkeit zu gewissen Operationen (zum Schreiben z. B., woran ibn Sina mit Vorliebe exemplificirt), zu erlangen; die dritte ist die virtuelle Intelligenz (العقل بالفعل intellectus in effectu, in actu), die darin besteht, die durch Uebung erlangte Fähigkeit nunmehr thatsächlich auszuüben; die vierte und höchste Stufe endlich ist die angeeignete Intelligenz (المستفاد intellectus accomodatus oder adeptus), die „das Haupt und äusserste Ziel, dem die Erkenntniss zustrebt, darstellt"[88]). Diese

[87]) In diesem Lichte nämlich erscheint mir die von S. Landauer, Diss. München, 1872, u. Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 29, Jahrg. 1876, S. 335ff. herausgegebene Psychologie des ibn Sina. Dass diese Psychologie eine der frühesten Schriften ibn Sina's ist, hat Landauer ebda. S. 339 u. Diss. S. 7 überzeugend nachgewiesen.

[88]) Vgl. die Darstellung bei Haneberg a. a. O. S. 200f., Munk, Mélanges p. 363. Ungenau bei Ritter VIII, 35f. und Stöckl II, 40f. Ibn Sina geht hierin auf Alexander von Aphrodisias zurück, der den νοῦς ἐπίκτητος vom νοῦς ὑλικὸς (i. e. materialis) und νοῦς καθ' ἕξιν (i. e. habitualis) unterscheidet. Der häufig mit scholastischen Gedanken spielende Schopenhauer kommt in seiner W. als Wille u. Vorstell. § 55 (II, 357—362) auf diesen erworbenen Character zurück.

erworbene Intelligenz kann man im Verhältniss zu den unter ihr stehenden und ihr dienenden drei Erkenntnissstufen auch schon actuelle Vernunft nennen. Der Name erworbene Vernunft (השכל הנקנה bei den Hebräern) könnte zu der irreführenden Auffassung verleiten, als sei darunter empirische Erkenntniss, „die durch den Verstand geordnet und dem Gedächtniss eingeprägt wird", gemeint. In Wirklichkeit versteht aber ibn Sina darunter[89]) „die höchste Entwicklung des Vernunftvermögens, in welcher die empirischen Einzelkenntnisse gegenüber der universell wirkenden Erkenntnisskraft in den Hintergrund treten".

In der Schule des ibn Sina wurden diese vier Erkenntnisskräfte auf zwei Hauptformen zurückgeführt: practische Vernunft (שכל מעשי) und theoretische Vernunft (שכל עיוני). Vermöge der Ersteren wählt der Mensch zwischen Gut und Böse, vermöge der Letzteren giebt der Mensch der Wahrheit vor dem Irrthum den Vorzug[90]). Albertus Magnus kennt und verwerthet diesen von den Arabern aufgestellten Unterschied zwischen der theoretischen Vernunft (intellectus speculativus oder contemplativus) und der practischen (intellectus operativus)[91]). Man wundere sich also nicht, dass gerade in der Noëtik, d. h. der früheren Form der Erkenntnisstheorie, die philosophische Continuität bis in unsere Gegenwart hinein aufgedeckt werden kann. Die Araber übernahmen eben die Hauptgedanken der alexandrinischen Noëtik — vor Allem die des Alexander von Aphrodisias[92]) —, bildeten sie in eigenartiger Weise um und übermittelten sie alsdann dem Abendland. Von hier aus geht die philosophische Tradition in ununterbrochener Linie durch die Renaissance und

[89]) Vgl. Haneberg a. a. O. S. 203. Die etwas abweichende Viertheilung der Intelligenz bei Al-Kindi, bei Nagy a. a. O. S. XVII.

[90]) Ebenda S. 208. Nur andeutungsweise sei hier darauf hingewiesen, dass diese Unterscheidung der theoretischen von der practischen Vernunft eine der Hauptforderungen des Kantischen Kritcismus ist. Durch Albertus geht diese stereotyp gewordene Eintheilung in die neuere Philosophie über.

[91]) Ebda. S. 209 f.

[92]) Welche Wandlung die Kritik Alexanders in der arabischen Philosophie und in der christlichen Scholastik erfahren hat, zeigt Haneberg a. a. O. S. 212 an einem interessanten Beispiel.

die neuere Philosophie hindurch. Wissen wir doch heute, wie stark noch ein Descartes, Spinoza, Locke oder Leibniz mit scholastischen Gedankenelementen durchsetzt waren. Wie viel hat Leibniz z. B. eingestandenermassen von Albertus und Thomas von Aquin gelernt[93]). Oder wie tief steckt ein scheinbar so grundmoderner Denker wie Schopenhauer noch im Scholasticismus[94]). Man entkleide nur unsere heute noch wirksamen metaphysischen Systeme von Lotze, Fechner und Wundt an bis auf Glogau, Paulsen und Erhardt[95]) ihrer gefälligeren sprachlichen Form und setze an deren Stelle die entsprechende scholastische Ausdrucksweise. Es kommen alsdann die verpönten und todtgesagten Entitäten, Quidditäten und Haecceitäten doch wieder zum Vorschein, sofern man nur den ehrlichen Willen und die erforderliche Energie besitzt, die moderne, sich elegant genug präsentirende naturwissenschaftliche Legirung unserer gegenwärtigen metaphysischen Systeme gründlich abzukratzen. Konnte Kant vor einem Jahrhundert mit Recht behaupten, die formale Logik habe seit Aristoteles keine Fortschritte gemacht[96]), so wird man es einem Kritiker der Metaphysik auch nicht verargen dürfen, wenn er auf Grund eines Vergleichs der heute noch schwebenden metaphysischen Fragen mit jener Form, welche dieselben Fragen bei den Scholastikern wie bei den antiken Denkern besassen, zu dem harten Urtheil gelangt, dass auch die Metaphysik seit Demokrit, Platon und Aristoteles keine erheblichen Fortschritte gemacht habe; dass wir vielmehr heute die gleichen Fragen nur in anderer Einkleidung wiederholen.

Kommt man von der Lectüre eines modernen metaphysischen oder, was im Grunde das Gleiche sagen will, erkenntnisstheoretischen Werkes[97]) zur Lectüre ibn Sina's, so ist man überrascht von der

---

93) Vgl. meinen Leibniz und Spinoza. Berlin, 1890, S. 169ff.

94) Vgl. M. Venetianer, Schopenhauer als Scholastiker, Berlin 1873.

95) Fr. Erhardt, Metaphysik, 1. Bd., Leipzig, Reisland, 1894.

96) In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik. d. r. Vern. ed. Adickes S. 14.

97) B. Erdmann schliesst in seiner Logik, Halle 1892, die Erkenntnisstheorie aus, weil er sie für gleichbedeutend mit Metaphysik hält. Erhardt geht gar so weit, dem ersten Bande seiner schon genannten Metaphysik den Untertitel Erkenntnisstheorie zu geben.

auffallend häufigen Uebereinstimmung in der Problemsstellung — und zuweilen auch in der vermeintlichen Problemslösung.

Was den christlichen Scholastikern insbesondere ibn Sina nahe gebracht hat, war sein Einstehen für die Individualität der menschlichen Seele, die ihn in den Augen der christlichen Denker vortheilhaft unterschied von seinem Bestreiter ibn Roschd, der nur eine einzige, in allen Menschen wirksame Seelensubstanz anerkannte[98]). Zwar hatte auch ibn Sina einen ausserhalb der Individuen wirksamen intellectus agens angenommen, den Albertus Magnus später nicht gelten lassen wollte; aber neben diesem ausserindividuellen Intellect liess er noch die individuelle Seele des Menschen einhergehen, der er sogar substantielle Dauerhaftigkeit (d. h. Unsterblichkeit) zuschrieb, wofür er von ibn Roschd ebenso heftig getadelt, wie von Albertus Magnus leidenschaftlich gelobt wird.

Die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit, die ibn Roschd negativ beantwortet hatte, war überhaupt der Angelpunkt des scholastischen Denkens. Im Paris des 13. Jahrhunderts drehte sich der Kampf der Aufklärer gegen die kirchengläubige Philosophie wesentlich um diesen Punkt. Die Autorität der Letzteren war ibn Sina, die der Ersteren ibn Roschd. Albertus und der Aquinate klammern sich an ibn Sina und dessen jüdischen Anhänger Maimonides, die kirchliche Opposition sammelt sich um das Banner des die Unsterblichkeit bestreitenden ibn Roschd. Jetzt wird man auch die Ausführlichkeit begreifen, mit welcher wir die Araber als Vorläufer der Renaissance und der neueren Philosophie behandeln. Sie waren einmal Träger der Continuität, andermal die unmittelbaren Veranlasser der Auflösung der Scholastik. Man versteht die Blüthezeit der Scholastik in Albertus und dem Aquinaten nicht, wenn man den Einfluss ibn Sina's auf dieselben verkennt oder auch nur unterschätzt. Man begreift aber andererseits auch die Decomposition der Scholastik, die Herausbildung des Averroismus in Paris und Padua, sowie das allmälige

---

[98]) Die betreffenden Beweisstellen bei Haneberg a. a. O. S. 241 und Beilage § 22, 24.

Hineinwachsen in die sogenannte Renaissance nicht, wenn man den zersetzenden Einfluss des ibn Roschd übersieht. Diese beiden Denker revolutioniren zunächst die jüdischen Religionsphilosophen, und zum Theil durch deren Vermittlung die christliche Scholastik, bis sich die libertinistische Partei des Abendlandes des Averroismus bemächtigt, um durch diesen in das mächtige Bollwerk der Scholastik Bresche zu legen. Das ist der Weg, den die philosophische Gedankenbewegung im Mittelalter genommen hat, bis sie in die Renaissance hinüberführte. Und ibn Sina, der seinen Renan leider noch nicht gefunden hat, gebührt der gleiche Rang in der philosophischen Continuität, wie dem allenthalben ungleich höher gewertheten ibn Roschd, sofern er für die Composition der scholastischen Gedanken-Architectonik das Gleiche bedeutet, wie ibn Roschd für deren Decomposition. Nicht bloss in der Logik, Noëtik und Metaphysik war ibn Sina vorbildlich für Albertus, sondern auch — woran man in der Regel nicht denkt — in der Ethik. Einzelne seiner zahlreichen ethischen Schriften[99]) waren Albertus bekannt. Dieser acceptirt die Definition des Guten, die ibn Sina gegeben hatte, „und folgt ihm in der Ethik überhaupt öfters“[100]).

---

[99]) Ueber die Ethik ibn Sina's vgl. Mehren, les rapports de la philos. d'Avicenne avec de Islam, p. 24—30, vues théosophiques d'Avicenne p. 4ff., l'allégorie mystique Hây ben Juquzân p. 6ff. Diese von ibn Sina geschaffene Figur des Hai b. Jokhdân, an welche 150 Jahre nach ibn Sina der gleichnamige Philosophischen Roman ibn Tofails anknüpft, erinnert an die Gestalt des ewigen Juden.

[100]) Haneberg's Worte a. a. O. S. 232.

XIV.

Die Werththeorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino.

Von

Dr. **Johann Žmavc** (Prag).

Aristoteles als wissenschaftlichem Politiker konnte der Kernbegriff der nationalökonomischen Lehren nicht entgehen; hatte er auch wie E. Meyer in seiner „Wirthschaftlichen Entwicklung des Alterthums" richtig betont, für die wirtschaftlichen Bedingungen und Grundlagen des von seinem Schüler, Alexander dem Grossen, geschaffenen Weltreiches nicht viel Sinn, und schwebte ihm auch nur der kleine Stadtstaat als Ideal eines Staates vor Augen, so hat er doch die Hauptbegriffe der politischen Oekonomie viel besser festgelegt und analysirt, als man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist. Manche, die in Aristoteles nachgelesen haben, sind ihm nicht weit genug gefolgt, was schon A. Schäffle beklagte: „Allerdings ist die(se) Perle Aristotelischer Analyse von den Oekonomisten selten scharf erfasst worden" (Bau u. Leben d. soc. Körp. I.[1] S. 256) und treffend behauptet Wenckstern[1]) auch von Marx, dass dieser die „Lehre des grossen Forschers verstümmelte", dessen Beschreibung der Verwandlung des Geldes in Kapital wie auch dessen Theorie des Tauschwerthes, welche ihm seine Werth- und Mehrwerththeorie sammt den Phasentheorien der wirthschaftlichen Evolutionen und Revolutionen umzustossen drohte, mit Absicht unterdrückte.

---

[1]) In „Marx" S. 158.

Aber auch bei Thomas von Aquino finden wir feine nationalökonomische Untersuchungen, die uns den grossen Scholastiker in einem anderen Lichte erscheinen lassen als in jenem, in dem man ihn gewöhnlich zeichnet.

Da die Werthprobleme gegenwärtig*) im Vordergrunde der principiellen nationalökonomischen Analysen stehen, dürfte es am Platze sein, eine gedrängte, zusammenhängende systematische Darstellung der diesbezüglichen aristotelischen Untersuchungen und Gedanken zu geben, zu welchen die Erläuterungen und Anschauungen des Aquinaten ergänzend hinzutreten sollen. —

Bezeichnend ist, dass Aristoteles über die prinzipiellen Begriffe der politischen Oekonomie in der Ethik handelt, allwo[2]) er über die Cardinaltugend der Gerechtigkeit spricht; die nationalökonomischen Fragen sind bei ihm aufs Innigste mit den ethischen verknüpft, von denen auch wir einige nur streifen wollen.

Um den wichtigsten ethischen Begriff hervorzuheben, ist nach Aristoteles gut dasjenige, was von allen begehrt wird: ἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται[3]).

Das menschliche Begehren (ὄρεξις) ist zweifach: ein niederes (ἐπιθυμία, bei Thomas: appetitus sensitivus) und ein höheres (ὄρεξις βουλευτική, voluntas). Die eigentliche Vollendung und Vollkommenheit des menschlichen Wesens drückt sich im höheren Begehrungs- wie im höheren Verstandesvermögen aus. Die dem höheren Wollen entsprechenden Güter sind die geistigen und sittlichen Vollkommenheiten als ἀγαθὰ ἁπλῶς, Güter schlechthin; die dem niedereren Begehrungsvermögen, den Bedürfnissen (χρεία) des leiblichen

---

*) Wenckstern hebt neuerdings (in der „Beilage zur Allgem. Ztg." 25.—26./4 d. J.) hervor, dass Marx erst verstanden werden wird, wenn in den Principien seines nationalökonomischen Systems die richtige aristotelische Werththeorie scharf getrennt sein wird von der Mehrwerththeorie der materialialistischen Geschichtsauffassung, und wendet sich diesbezüglich vor Allem an die Vertreter der österreichischen Schule (Böhm-Bawerk).

[2]) Eth. Nic. V. B. 5.—8. Cap. (nach Bekker); es wird im Folgenden lediglich auf die Nicomachische Ethik (Uebersetzung von A. Stahr) Rücksicht genommen.

[3]) Eth. Nic. I. B. 1. Cap.

Lebens entsprechenden, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat, sind die physischen, nützlichen Güter, χρήματα.

Da der Mensch kein rein geistiges, sondern ein essentiell (τῇ οὐσίᾳ) aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen ist, ist die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse eine Voraussetzung für diejenige der geistigen; es kann für den Menschen kein vollendetes geistiges Leben ohne ein befriedigendes materielles Leben geben; die Güter jedoch, die diesem physischen Leben dienen (Nahrungsmittel, Kleider, Wohnung etc.), die Besitzthümer (χρήματα, κτήματα, divitiae, bona exteriora sive utilia) sind stets zu jenen höheren intellectuellen und moralischen Gütern (Wissen, Tugend) als zu den bona simpliciter hingeordnet.

Die Politiker als Sozialethiker haben in erster Reihe für die gerechte Vertheilung dieser äusseren Güter und Reichthümer unter die Staatsangehörigen zu sorgen; diejenigen, welchen für die Beschaffung und Erzeugung der Besitzthümer die Sorge obliegt, sind Helfershelfer der Politiker; die Erwerbs- und Finanzkunde ist sohin der Politik untergeordnet, was wir unten noch eingehender ausführen wollen.

Nach der aristotelischen Terminologie, welche dem gewöhnlichen Sprachgebrauch auf Grund der empirischen Beobachtungen entnommen ist, hat etwas insoferne einen Werth, als es ein Bedürfniss befriedigt: wie die Güter schlechthin, welche die höheren und edleren Bedürfnisse befriedigen, einen geistigen und moralischen Werth haben, so befriedigen die materiellen Güter die physischen Bedürfnisse und besitzen darum, indem sie als solche anerkannt werden, einen materiellen Werth[4]).

Inbezug auf diese materiellen Güter wollen wir Aristoteles weiter folgen.

Aristoteles unterscheidet da eine doppelte Classe der Güter; ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσις ἐστίν (Polit. I. 9). Die einen dienen direct zum specifisch eigenthümlichen Gebrauche (οἰκεία χρῆσις), die anderen zum Tausche (ἀλλαγῆς ἕνεκεν).

---

[4]) „Es bezieht sich sprachlich der Ausdruck Wert (ἀξία) auf die äusseren Güter“ (Eth. IV. 7).

Unter den ersten, den Gebrauchsgütern, wie wir uns ausdrücken, nimmt Aristoteles explicite keine Trennung mehr vor nach dem Gesichtspunkte, ob sie überall von Natur aus gegeben sind und nicht als Gegenstände menschlicher Vorsorge und Berechnung erscheinen — daher keinen ökonomischen Werth haben — oder durch menschliche Arbeit erzeugt werden. Er sagt zwar, dass die Haushaltungskunde es mit dem blossen Gebrauch, die Erwerbskunde aber mit der Erzeugung und Beschaffung zu thun habe: τῆς μὲν γὰρ (χρηματιστικῆς) πορίσασθαι, τῆς δὲ (οἰκονομικῆς) χρῆσασθαι. Implicite hat daher Aristoteles gewiss an jene Trennung gedacht, zumal er — wir werden übrigens diesbezügliche Stellen noch unten anführen — die bekannten Worte niedergeschrieben: „Wenn jedes der Werkzeuge auf Geheiss . . . seine Aufgabe zu erfüllen vermöchte . . ., wenn die Weberschiffe von selber webten und die Zitherschlägel von selber die Zither schlügen, dann freilich bedürfte es für die Meister nicht der Gehilfen und für die Herren nicht der Sclaven“. (Polit. I. 4.)

Wohl unterscheidet aber Aristoteles explicite zwischen Productiv- und Genussgütern, wie die moderne Nationalökonomie sich ausdrückt: „Nun aber sind die eigentlich sogenannten Werkzeuge zum Hervorbringen, die Besitzthümer aber zum praktischen Gebrauche. Denn das Weberschiff dient zur Hervorbringung eines Anderen ausser seinem blossen Gebrauche, Kleid und Bett dagegen zum letzteren allein. Und da die hervorbringende und technische und die (bloss) gebrauchende und praktische Thätigkeit sich der Art nach unterscheiden, dabei aber beide Werkzeuge nöthig haben, so muss nothwendig unter diesen der nämliche Unterschied stattfinden. Leben aber heisst in der letzten und nicht in der ersten Weise thätig sein“ (Polit. I. 4).

Jedoch nur wenige zum Leben nothwendige Güter werden von Natur ohne Weiteres geboten; um die meisten muss sich der Mensch plagen und anstrengen, für die meisten muss er arbeiten und Opfer bringen. Ja, jede menschliche „Gesellschaft bildet sich und besteht zu dem Zwecke, um irgend ein Gut zu erlangen. Um dessentwillen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, thun (πράττουσι) alle alles, was sie thun.“ (Polit. I. 1.) Zunächst müssen physische Bedürf-

nisse befriedigt, physische Güter geschaffen werden; Aristoteles nennt das primitive Element der Gesellschaft, das Haus oder die Familie, mit anderen Autoren „Brotkorb- und Krippengenossenschaft“; „die für das gesammte tägliche Leben (für täglich wiederkehrende Bedürfnisse) bestehende Gemeinschaft ist naturgemäss das Haus . . . diejenige Gemeinschaft aber, welche zunächst aus mehreren Familien zu einem über das tägliche Bedürfniss hinausgehenden Zwecke (χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου) sich bildet, ist die Dorfgemeinde, die am naturgemässesten als Colonie der Familie zu betrachten sein dürfte, und deren Glieder von Manchen Milchgenossen . . . genannt werden . . . Die aus mehreren Dorfgemeinden sich bildende vollendete und letzte Gemeinschaft nun aber ist bereits der Staat, welcher, wie man wohl sagen darf, das Endziel völligen Sichselbstgenugseins (αὐτάρκεια) erreicht hat, indem er zwar entsteht um des blossen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen.“ (Polit. I. 2.) Aristoteles hat auch schon dasjenige ausgesprochen, was zum berechtigten Theile der materialistischen Geschichtsauffassung gehört, dass nämlich die Art und Weise der Bedürfnissbefriedigung und der Besitzverhältnisse für die Structur der Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung ist. Das wichtigste der durch menschliche Vorsorge und Arbeit zu befriedigenden Bedürfnisse ist dasjenige nach Nahrung. „Nun giebt es aber viele Arten von Nahrung und in Folge dessen auch vielerlei verschiedene Lebensweisen bei Menschen (und Thieren), denn da es unmöglich ist, ohne Nahrung zu leben, so sind es auch eben die Unterschiede der Nahrung, welche auch die Unterschiede der Lebensweisen bei den lebendigen Geschöpfen hervorgebracht haben . . . die Natur hat gemäss dem Zwecke der leichteren Gewinnung und bequemeren Auswahl dieser Nahrungsmittel auch ihre Lebensweisen gesondert . . . gar sehr verschieden sind auch die Lebensweisen (der Menschen). Die trägsten von ihnen sind die Nomaden, denn diesen wird ihre Nahrung von den zahmen Thieren ohne alle Mühe, (Arbeit, ἄνευ πόνου) in unthätiger Weise zu Theil . . . Der grösste Theil der Menschen aber lebt vom Ackerbau und von der Zucht von Früchten*). Und das sind denn nun wohl

*) Also in der Naturalwirthschaft.

die sämmtlichen Lebensweisen, welche eine unmittelbar natürliche Thätigkeit und Arbeit (αυτόφυτον τὴν ἐργασίαν) betreiben und nicht durch Tausch und Handelsverkehr (δι' ἀλλαγῆς καὶ καπηλείας) Nahrung und Unterhalt schaffen, das Nomaden-, das ackerbauende, das Räuber-, das Fischer-, das Jägerleben, nur dass auch noch manche, um sich das Leben angenehmer zu machen, mehrere dieser Lebensweisen verbinden, indem sie dem Mangel da, wo er hervortritt und das Sichselbstgenügen stört, abhelfen . . . worauf gerade das Bedürfniss hindrängt, darauf richten auch die Menschen ihre Lebensart hin.“ (Polit. I. 3.) Diejenige Kunst, welche sich mit der Beschaffung der erforderlichen Güter zu dem Zwecke befasst, dass sie unmittelbar dem Verbrauch und Gebrauch dienen, nennt unser Philosoph κτητική oder χρηματιστικὴ κατὰ φύσιν (Thomas: acquisitio secundum naturam), natürliche Erwerbskunst: so übt der Landmann, der sein Feld bebaut, um Korn für seine Familie zu ernten, der sein Vieh züchtet, um es zum Zwecke der Ernährung seiner Angehörigen zu schlachten, diese natürliche Erwerbskunst aus. Solche Güter dienen direct dem Gebrauche, der directen Bedürfnissbefriedigung; und insoferne sie diese natürlichen Bedürfnisse unmittelbar befriedigen, sind sie brauchbar, nützlich, werden als solche geschätzt, haben einen Gebrauchswerth, wie wir uns mit A. Smith ausdrücken. (Vgl. Anm. 6.)

Da die Bedürfnisse mannigfach sind und die menschliche Gesellschaft wohl nicht lange in der primitiven, alle für sie nothwendigen Güter selbst erzeugenden Communität gelebt haben mag, in welcher die individuellen und collectiven Bedürfnisse, leicht übersehbar, sachte ineinander übergingen und übergriffen, sondern gar bald, schon wegen der verschiedenen Beschaffenheit und Ertragsfähigkeit der Erde, die Arbeitstheilung [5]) eingetreten ist, so haben sich Gruppen gebildet, welche vor allem die Mittel für die eine Art der Bedürfnissbefriedigung erzeugten, so dass, um alle nothwendigen Güter zu haben,

---

[5]) „Aus zwei Aerzten wird keine Verkehrsgemeinschaft, wohl aber aus Arzt und Feldbauer und überhaupt aus Menschen, die in Lebensthätigkeit verschieden und nicht gleich sind, die dann aber eben mit einander ausgeglichen werden müssen. (Ethik Nic. V. 8.)

die eine Gruppe ihre Producte gegen die Producte einer zweiten Gruppe, an denen die erste einen Mangel hatte, eintauschen[6]) musste.

Der Tausch (μεταβολή, ἀλλαγή, commutatio) ist ein bedeutungsvoller, der Gesellschaft ein neues Gepräge aufdrückender Vorgang:

---

[6]) „Die Benutzung eines jeden Besitzthumes ist eine doppelte, und beidemale wird das Besitzthum als solches, aber nicht als solches in der gleichen Weise benutzt, sondern die eine Art von Benutzung ist die dem Gegenstande eigenthümliche (οἰκεία), die andere nicht, z. B. den Schuh kann man benutzen zum Anziehen, aber auch als Tauschmittel. Denn beides sind wirklich Benutzungsweisen des Schuhes, insoferne auch der, welcher einem Anderen, der eines Schuhes bedarf, einen solchen für Geld oder Lebensmittel zum Tausche giebt, damit den Schuh als Schuh benutzt, aber nicht in der demselben specifisch eigenthümlichen Benutzungsweise; denn nicht zu dem Zwecke ist der Schuh gemacht, um als Tauschmittel zu dienen. Und ebenso verhält es sich mit allen anderen Besitzthümern: sie alle können als Tauschmittel verwendet werden, und dieser anfängliche Tauschhandel (μεταβλητική) hatte einen durchaus natürlichen Ursprung, indem man von einem Gegenstande mehr und von einem anderen weniger hat, als man bedarf. Andererseits aber ist gerade hieraus auch ersichtlich, dass das eigentliche Handels- und Geldgeschäft (καπηλική) nicht von Natur zur Erwerbskunst gehört. Nur soweit nämlich, als es für den Lebensunterhalt ausreichend war, musste sich nothwendig der Tausch erstrecken. In der ursprünglichsten Gemeinschaft daher, das ist im Hause, fand derselbe offenbar noch gar keinen Platz, sondern erst in der bereits erfolgten Erweiterung derselben. Denn die Hausgenossen hatten durchweg das Gleiche mit einander gemein; als aber die Wohnsitze und Besitzthümer getrennt wurden, da traten hinfort bei den Gemeindegliedern auch viele und bei verschiedenen verschiedene Mängel und Bedürfnisse ein, und da ward es denn nothwendig, je nach diesen Bedürfnissen die Gegenstände derselben einander mitzutheilen, und zwar auf dem Wege des Tausches, wie es noch jetzt viele der ungriechischen Völkerschaften machen, denn sie tauschen die nutzbaren Gegenstände selber gegeneinander, sie geben und nehmen Wein für Getreide, und was dergleichen mehr ist; weiter aber gehen sie im Handel nicht. Ein solcher Tauschhandel nun ist allerdings weder wider die Natur, noch bildet er bereits eine Klasse der Bereicherungskunst im engeren Sinne (des Geldgeschäftes), da er nur entstand, um die Mängel auszufüllen, welche jener Selbstgenügsamkeit im Wege stehen, auf welche die Natur selber uns angewiesen hat. Aber aus diesem (natürlichen Tauschhandel) entsprang jene (Bereicherungskunst) in sehr begreiflicher Weise. Denn da die gegenseitige Unterstützung durch Einfuhr des Mangelnden und Ausfuhr des Ueberflüssigen (allmählich) sich immer weiter örtlich ausdehnte, verfiel man nothwendigerweise auf die Einführung des Geldgebrauches. . .“ (Politik I. 9 nach Susemihl's Uebersetzung.)

Gebrauchsgegenstände werden, wie wir das heute sagen, zu Tauschgegenständen, Gebrauchswerthe zu Tauschwerthen. Der Tauschhandel, μεταβλητική, ist jene Kunst, welche die ökonomischen Güter der einen Art gegen die einer anderen eintauscht. Tauschwerth ist bei Aristoteles sozusagen indirecter Gebrauchswerth: der Schuster, der lediglich Schuhe producirt, producirt sie zwar zu ihrem natürlichen Gebrauchszweck, zur Bekleidung der Füsse; allein er producirt sie von seinem Standpunkte aus zunächst, um andere, ihm direct nothwendige Gebrauchsgegenstände dafür einzutauschen: der Schuh hat einen Gebrauchswerth für den Consumenten, einen Tauschwerth für den Producenten.

Der Tausch ging ursprünglich so vor sich, dass man gegen eine gewisse Menge der einen Güterart eine gewisse der anderen — z. B. gegen 1 Rind x Paar Schuhe — eintauschte. Allein das genügte bald nicht mehr, der Tausch wurde komplicirter, und man musste für alle Güterarten einen eigenen, einheitlichen Tauschwerthmesser suchen. Zu dem Zwecke wurde das Geld eingeführt. „Nicht jedes der von Natur nothwendigen Güter liess sich nämlich leicht in die Ferne verführen, und so kam man dahin überein, zur Vermittlung des gegenseitigen Umtausches einen Gegenstand zu geben und zu nehmen, welcher, selbst zu den nutzbaren Dingen[7]) gehörig, zugleich noch den Vortheil eines leichthandlichen Gebrauches für das Fortschaffen hatte, wie Eisen, Silber und was weiter dahin gehört, und zwar so, dass man anfänglich seinen Werth einfach nach Grösse und Gewicht bestimmte, schliesslich aber es auch mit einem Prägezeichen versah, um sich die Mühe des Abwägens zu ersparen, indem nämlich jetzt dieser Stempel als Zeichen des Werthes aufgeprägt wurde (ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον).“ (Polit. I. 9.)

Doch wonach soll jener gemeinsame und einheitliche Werthmesser bestimmt werden? „Denn wie es keine Verkehrsgemeinschaft gäbe ohne Austausch, und keinen Austausch, wenn keine Gleichheit herzustellen wäre, so wäre auch keine Gleichheit möglich, wenn es keinen Massstab gäbe“ (Eth. N. V. 8). Wonach wird also bestimmt, dass gerade 10 Betten für ein Haus, nicht mehr und

[7]) „Insoferne aus demselben Gefässe oder andere Geräthschaften verfertigt werden“ commentiert Thomas diese Stelle.

nicht weniger gegeben werden sollen? Damit die Werthgleichung („Aequivalentform“ nach Marx)

5 Betten = 1 Haus = 10 Minen (s. Eth. V 8)

aufgestellt werden könne, muss es in diesen Dingen selbst etwas Gleiches geben.

Allerdings ist schon lange vor Aristoteles in der Wirthschaft alles auf das Geld zurückgeführt worden; und auch in seiner Ethik (a. a. O.) lesen wir: „Das Geld liefert den gemeinsamen Werthmesser für alles, weil alles nach Geld gemessen wird“, daher auch sein Name „νόμισμα, weil es seine Geltung und seinen Werth nicht von der Natur, sondern durch das geltende Gesetz (νόμος) hat, und weil es in unserer Macht steht, dasselbe zu verändern und unbrauchbar zu machen“.

Es kann aber aus eben diesem von Aristoteles angeführten Grunde das Geld nicht das letzte werthbestimmende Element in den Werthgleichungen sein, da es ja nur Zeichen (σημεῖον) des Vermögens ist und nur die Rolle spielt, die Vergleichung und den Austausch der Dinge zu erleichtern und zu repräsentiren.

Es muss in den gewertheten Dingen selbst etwas Gleiches vorkommen — dessen war sich Aristoteles sehr wohl bewusst und hat es bei dem eben Angeführten nicht bewenden lassen, wie ihm Marx (Kap. I[4] S. 26) vorwirft, wenn er sagt, dass er hier „gestutzt und die weitere Analyse der Werthformen aufgegeben habe“, dass nach ihm jene „Gleichsetzung nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes, also nur ‚Nothbehelf des practischen Bedürfnisses'“ sein könne, kurz, dass er nicht in den verschiedenen Tauschgegenständen das Gleiche — „die menschliche Arbeit“ entdeckt habe; und das habe Aristoteles „aus der Werthform selbst“ nicht herauszulesen vermocht, „weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Basis hatte“.

Besehen wir uns die diesbezüglichen Stellen bei Aristoteles etwas näher, so finden wir darin wohl mehr, als Marx gefunden hat.

Nachdem Aristoteles im V. Buche der Ethik im allgemeinen über die Gerechtigkeit als die höchste Tugend — ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβθην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι — und über ihr Verhältniss zur

Tugend als Gattung — „Tugend ist die vorsätzliche Fertigkeit, welche in unseren subjectiven Trieben und Neigungen die Mitte hält, bestimmt durch die Vernunft und in der Art und Weise, wie sie der vernünftige Mann bestimmt“ (Eth. II. 6) — vorausgeschickt hat, wonach die Gerechtigkeit jene Tugend ist, welche die Beziehungen zu den Mitmenschen regelt, kommt er im 8. Kapitel auf die gesellschaftlichen Verkehrsverhältnisse und den Tausch zu sprechen, wobei die „wiedervergeltende Gerechtigkeit, bei der auf das qualitative Verhältnis und nicht auf die quantitative Gleichheit gesehen wird (κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα), das zusammenhängende Band bildet; denn dadurch, dass jedem seine Handlungen verhältnissmässig erwidert werden, wird die staatsbürgerliche Gesellschaft zusammengehalten . . . und es ist die Gegenleistung (μετάδόσις), was die Menschen (im Staate) zusammenhält.“

Nun folgt eine eingehende Analyse dieser „Gegenleistungen nach Verhältnissen“ (ἀντιποιεῖν ἀνάλογον) und eine nähere Bestimmung dieser Verhältnisse:

„Zustande gebracht wird diese gegenseitige Mittheilung, welche durch Verhältniss ausgeglichen wird, durch die gegenseitige Beziehung aufeinander, die wir uns durch die Figur eines Viereckes vorstellen mögen, dessen gegenüberstehende Winkel durch eine Diagonale verbunden werden: z. B. sei A Baumeister, B Schuster, C Haus, D Schuh. Nun soll also der Baumeister vom Schuster dessen Arbeit (ἔργον) erhalten, und ihm dafür selbst wieder seine Arbeit liefern. Dies wird geschehen können, wenn zuerst ein Verhältniss gefunden ist, nach welchem Schuhe mit einem Hause ausgeglichen werden können, und dann zweitens nach diesem Verhältniss der eine soviel empfängt, als er dem anderen giebt. Geschieht dies nicht, so findet keine Gleichheit (ἴσον) (zwischen Geben und Empfangen) statt, und der Verkehr kann nicht bestehen; denn es ist ja sehr wohl denkbar, dass die Arbeit des einen werthvoller ist, als die des anderen (οὐδὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου) folglich muss hier eine Ausgleichung stattfinden.“

„Dasselbe ist auch bei anderen Künsten der Fall. Sie würden

aufgehoben werden, wenn nicht das Wirkende etwas schaffte und leistete, was einen bestimmten quantitativen und qualitativen Werth hat, und wenn nicht der die Leistung Empfangende dies Bestimmte, Soundsovielwerthe und Soundsobeschaffene empfinge. Denn aus zwei Aerzten wird keine Gemeinschaft, wohl aber aus Arzt und Feldbauer, und überhaupt aus Menschen, die in Lebensthätigkeit verschieden und nicht gleich sind, die dann aber eben miteinander ausgeglichen werden müssen."

„Deswegen müssen alle Dinge, die untereinander ausgetauscht werden können und sollen, auf gewisse Weise miteinander vergleichbar sein; und dazu ist das Geld eingeführt worden, und wird gewissermassen zum Vermittler. Denn es misst alles und bestimmt sonach auch, um wieviel die eine Sache die andere an Werth übertrifft oder ihr nachsteht, wie viel Schuhe z. B. gleich sind dem Werthe eines Hauses oder der Beköstigung eines Menschen. Es muss also hier wieder eine Proportion [8]) beobachtet werden, nämlich, wie sich der Baumeister oder Feldbauer zum Schuster verhält, soviel Paar Schuhe stehen im richtigen Verhältnisse zu

---

[8]) Oben c. 6 hiess es: „Das Gerechte ist ein Proportionalbegriff. Das Proportionale findet nämlich nicht bloss und allein im Gebiete der unbenannten, aus Einheiten bestehenden Zahl statt, sondern bei aller zählbaren Grösse überhaupt. Die Proportion ist nämlich Gleichheit von Verhältnissen und kann nicht weniger als vier Glieder haben. . . . So setzt denn auch das Gerechte mindestens vier Stücke voraus, und das Verhältniss ist dasselbe, denn die Personen, für welche etwas gerecht ist, sind ebenso geschieden, wie die Sachen, um die es sich handelt.

Mithin wird es hier heissen: wie sich die Person A verhält zur Person B, so verhält sich die Sache C zur Sache D; und mithin auch alternirend: wie A zu C, so B zu D. Daraus folgt, dass auch das Ganze zum Ganzen sich verhält wie der Theil zum Theile ($[A+C]:[B+D] = A:B$). Und dies eben ist die Verbindung, welche die Vertheilung macht, und wenn die Zusammenstellung der Personen und Sachen in dieser Weise geschieht, so geschieht die Verbindung gerecht."

„Somit ist also die Verbindung des Gliedes A mit C und die des Gliedes B mit D das distributive Gerechte, und bildet zugleich die Mitte für das, was die Proportion stört, denn das Proportionale ist ein Mittleres und das Gerechte hinwiederum ist ein Proportionales. Es nannten aber solche Proportion die Mathematiker eine geometrische, denn bei der trifft es zu, dass das eine Ganze zu dem anderen sich verhält wie das eine Verhältnissglied zu dem anderen. . . Also: das Gerechte ist dies Verhältnissmässige, das Unge-

einem Hause, oder zu dem Werthe der Beköstigung eines Menschen. Denn wäre es nicht möglich, so würde auch kein Tauschverkehr (ἀλλαγή) und mithin auch überhaupt keine Verkehrsgemeinschaft (κοινωνία) möglich sein. — Es wird aber dies nicht möglich sein, wenn jene Dinge nicht in irgend einer Weise gleich wären. Folglich ist es eine Nothwendigkeit, dass es, wie schon gesagt, etwas Einheitliches giebt, wodurch alle Dinge **gemessen** werden. Dies ist aber im wahren und eigentlichen Sinne das **Bedürfniss**, das alles zusammenhält (τοῦτο δ' ἔστι τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει). Denn wenn die Menschen nichts nöthig hätten, oder nicht gleichmässig Bedürfnisse hätten, (εἰ γὰρ μηδὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως) so würde überhaupt kein Austauschverkehr, oder doch kein gegenseitiger stattfinden. So aber ist als Stellvertreter des Bedürfnisses das Geld eingetreten nach allgemeiner Uebereinkunft, und darum führt es auch den Namen νόμισμα, weil es seine Geltung und seinen Werth nicht von der Natur, sondern durch das geltende Gesetz (νόμος) hat, und weil es in unserer Macht steht, es zu verändern und unbrauchbar zu machen."

„Sonach wird nun also das Verhältniss der Wiedervergeltung stattfinden, wenn die Ausgleichung eingetreten ist, sodass, wie sich der Feldbauer zum Schuster, so das Werk des Schusters zu dem Erzeugniss des Feldbauers verhält. Sobald diese beiden ihre Arbeit untereinander auszutauschen haben, muss man sie in die Form einer Proportion bringen; geschieht dies nicht, so wird beiderlei Uebergewicht auf einer Seite sein. Vielmehr nur dann, wenn sie erhalten, was ihnen zukommt, nur dann werden sie Gleiche und miteinander gemeinsam Verkehrende sein, weil die Möglichkeit vorhanden ist, diese Gleichheit unter ihnen herzustellen. Ist der Feldbauer A und die Beköstigung C, so ist der Schuster B und

---

rechte dagegen ist das, was diesem Verhältnisse zuwiderläuft. Es wird alsdann ein Glied im Verhältnisse zu gross, das andere zu klein, und dies zeigt sich auch bei den wirklichen Handlungen: der nämlich, welcher Unrecht thut, masst sich von dem Gute, um das es sich handelt, zu viel an, während der Unrecht Leidende davon zu wenig erhält. . ."

seine Arbeit, die ausgeglichene D. Wäre diese Wiedervergeltung nicht möglich, so gäbe es keine Verkehrsgemeinschaft."

„Dass es aber das Bedürfniss ist, was wie ein Band die Menschen zusammenhält, ergiebt sich daraus, dass, wenn zwei Personen oder Völkerschaften nicht, entweder beide zugleich oder doch die eine, in der Lage des gegenseitigen Bedürfnisses sind, sie nicht mit einander Tauschverkehr treiben, wie das geschieht, wenn der eine Theil hat, was ein anderer begehrt, z. B. Wein, wofür dann die anderen etwa den Export von Lebensmitteln verstatten. Hier ist nun also eine Ausgleichung nothwendig."

„Was nun aber den Fall eines Tausches anlangt, dessen Bedürfniss vielleicht später eintritt, wenn es auch im gegenwärtigen Augenblicke nicht vorhanden ist, so tritt für dessen Möglichkeit uns das Geld gleichsam als Bürge ein. Denn wer dies bringt, muss erhalten können, was er wünscht und bedarf. Allerdings ist auch das Geld denselben Werthmodificationen unterworfen, weil es nicht immer gleichviel gilt; allein es soll doch der Absicht nach vorzugsweise ein ständiger Werthmesser sein. Darum muss alles nach ihm abgeschätzt sein, weil so immer Austausch und somit Verkehrsgemeinschaft möglich ist. Das Geld also, weil es gleichsam ein Mass ist, welches für die verschiedenen Dinge einen gleichen Massstab liefert, gleicht aus. Denn sowie es keine Verkehrsgemeinschaft geben würde ohne Austausch und keinen Austausch, wenn keine Gleichheit herzustellen wäre, so wäre auch keine Gleichheit möglich, wenn es keinen Massstab gäbe. Genau genommen ist es freilich unmöglich, dass Dinge, die so sehr von einander verschieden sind, in Wirklichkeit commensurabel werden können, allein in Bezug auf das Bedürfnis ist es gar wohl möglich.

Es muss also, wie gesagt, ein bestimmter gemeinsamer Massstab da sein, und zwar ein durch Uebereinkunft als geltend festgesetzter, der deshalb auch Geld (νόμισμα) heisst, denn das Geld liefert den gemeinsamen Werthmassstab für alles, weil alles nach Geld gemessen wird. Sei A ein Haus, B 10 Minen, C ein Bett. Nun sei $A = \frac{B}{2}$ (wenn das Haus fünf Minen[9]) werth ist); das Bett sei

[9]) 1 Mine ca. = 80 Mark.

der zehnte Theil von B: so ergiebt sich, wie viele Betten gleich sind einem Hause, nämlich fünf. Offenbar war dies auch die Art und Weise, wie zuerst der Austausch geschah, ehe es Geld gab; denn es ist kein Unterschied, ob man fünf Betten für ein Haus giebt, oder den Geldwerth der fünf Betten."

Das ist die aristotelische[10]) Werthanalyse in Wirklichkeit.

Was also den Dingen einen Werth gibt, ist ihre Beziehung zu

---

[10]) Wie Marx, so hat aber auch Wenckstern selbst sogar bei der Vertheidigung Aristoteles' in diesem zu wenig gefunden; in „Marx" heisst es (S. 151): „Als Naturforscher und Philosophen konnten dem Aristoteles Dinge ganz verschiedener Art, incommensurable Dinge denkbar sein. Die Schranke des philosophischen und naturwissenschaftlichen Denkens des Aristoteles, welcher noch nicht mit den Gesetzen der Causalität, der im Effect messbaren Causalität, der Erhaltung der Kraft, der Entwicklung der Formen vertraut war, verhinderte Aristoteles zu erkennen, dass Dinge ganz verschiedener Art auch philosophisch und naturwissenschaftlich, sowie sie nur unter bestimmte Fragestellung gebracht werden, commensurabel sind. Der Philosoph und Naturforscher Aristoteles ist für diesen Mangel an Tiefe verantwortlich zu machen. . ."

Auf diesen Vorwurf hin ist zu erwidern, dass Aristoteles sowohl das Causalgesetz, als auch das Prinzip der Erhaltung der Energie und Entwicklung der Formen kennt.

Der Causalsatz „keine Wirkung ohne Ursache" ist bei Aristoteles sogar ein Axiom, indem „Wirkung" und „Ursache" bei ihm correlative Begriffe sind (vgl. Met. α, 3, 984 a 21); ist ihm doch die deductive Wissenschaft als „Erkenntniss der Dinge durch deren Ursachen" das Ideal der Wissenschaft.

Dass das Energiegesetz den Alten bekannt war, wenn auch nicht in der exacten Form, wie wir es seit der Entdeckung des mechanischen Wärmeäquivalents durch R. Mayer 1842 kennen, haben schon Physiker nachgewiesen (Rühlmann, Verdet, Heller etc.); nicht umsonst hat Fourier als Motto seiner „Theorie analitique de la chaleur" den Satz Platos verwendet: „Et ignem regunt numeri". R. Mayer selbst beruft sich bei seinen theoretischen Ausführungen der mechanischen Wärmelehre unausgesetzt auf aristotelisch-scholastische Sätze (z. B. causa aequat effectum), während er von der modernen deutschen Philosophie nichts zu verstehen vorgibt. (S. seine „Mechanik der Wärme," hgg. v. Weyrauch, 1893.)

Ebenso wurden aber auch die Elemente der Evolutionstheorie bei den Alten (Heraklit, Aristoteles) aufgespürt. Es sei nur auf die Schrift Lewes' „Aristoteles" verwiesen, welcher Autor sicher nicht zu den blinden Verehrern des alten Philosophen zu rechnen ist.

Wie „Dinge ganz verschiedener Art" nach Aristoteles commensurabel sein können, beweist seine „Metaphysik", die man nicht übersehen darf.

den menschlichen Bedürfnissen, zum Gebrauch, zum gesellschaftlichen Leben; ein Ding wird umso höher gewerthet, je mehr es dazu dient, ein brennendes Bedürfniss zu befriedigen. Die Eigenschaft der Dinge, gesellschaftliche Bedürfnisse — also nicht die des Producenten, sondern eines anderen —, zu befriedigen, ist ihr Werth[11]) (Tauschwert). Und so sind die Dinge als Gebrauchsgegenstände commensurabel und vergleichbar.

Eine nähere Analyse der Bedürfnissbefriedigung, und welche einzelnen Momente auf die Bestimmung des Preises (wirklichen Tauschwerthes) einen Einfluss ausüben, ist ausdrücklich und explicite in Aristoteles nicht enthalten; dieser giebt zwar, um die Nothwendigkeit der Commensurabilität der Waaren (Tauschgüter) zu betonen, das Beispiel: „Wie sich der Baumeister zum Schuster verhält, soviele Paar Schuhe stehen im richtigen Verhältnisse zu einem Hause“. Allein wie verhält sich der Baumeister zum Schuster? Warum ist „die Arbeit des einen werthvoller als die des anderen“? Ist das Bedürfniss nach den Werken des Baumeisters grösser als nach denen des Schusters? Das untersucht genauer unser Philosoph nicht; er begnügt sich mit der gegebenen Thatsache, dass der Baumeister über dem Schuster steht und in Folge dessen seine Arbeit werthvoller ist als die des Letzteren, „denn eine bessere Leistung (ἔργον) ist immer die, welche von Besseren zustande gebracht wird.“ (Polit. I. 5.)

Die ökonomische Ausgleichung in einer auf Güter- Tausch- und Mittheilung beruhenden, Waaren producirenden Gesellschaft kann nur möglich sein, wenn Vergleichbarkeit und Gleichheit der menschlichen Arbeit angenommen wird; sonst wäre eine Vergleichung der Kunst und Arbeit des Baumeisters mit jener des Schusters oder Bauern unmöglich. So aber ist beiden gemein die Eigenschaft, Producte herzustellen, welche gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen. „Dieses Princip (der Ausgleichung) findet auch bei allen Künsten und Verrichtungen statt; denn sie würden sich gegenseitig aufheben, wenn nicht die Kraft und Geschicklichkeit, die etwas hervorbringt, damit zugleich ein

[11]) Vgl. Wenckstern, Marx S. 151.

quantitativ und qualitativ Abschätzbares hervorbrächte, und der Theil, der dessen bedarf, gerade dies und gerade soviel und gerade ein solches bedürfte" (Eth. V. 7).

So betont wohl Aristoteles, dass in der Ausgleichung der verschiedenen Erzeugnisse eine Proportionalität (ἰσότης συμμετρία) vorhanden sein müsse, damit Gerechtigkeit herrsche; aber schliesslich bleibt er bei der historisch gegebenen Bewerthung stehen, welche bei verschiedenen Menschen und in verschiedenen Verhältnissen verschieden sich verhält: τὴν ἀξίαν ἄλλοι ἄλλην λέγουσιν.

Etwas weiter und tiefer ist hierin Aristoteles' grosser Schüler gelangt; zwar ist das Schlussresultat seiner diesbezüglichen Untersuchungen der Satz, dass sich jene Werthgleichungen nicht mit mathematischer Genauigkeit, sondern nur nach ungefährer Schätzung bestimmen lassen[12]). Doch giebt Thomas zu den obigen Ausführungen einen Commentar, aus dem leicht entnommen wird, dass er einige Momente gesehen, die von Aristoteles nicht ausdrücklich erwähnt werden.

Während Aristoteles nur die Behauptung hinstellt, dass der Baumeister den Schuster übertrifft, giebt Thomas eine nähere Bestimmung hinzu: er übertrifft ihn in Folge seiner Arbeitsleistung (in labore) und in Folge der bei seinen Arbeiten geforderten und in ihnen verkörperten Kosten (in expensis)[13]).

Es sind in dieser Bewerthung der Gegenstände zwei Momente ausdrücklich hervorgehoben: erstens die zur Erzeugung derselben nothwendige Arbeit, zweitens, die aufgewendeten Kosten und gebrachten Opfer. Je mehr und je grösser Werthe (Capital) geheischt werden, umso theuerer, werthvoller ist die Sache: das Bedürfniss nach einer solchen Sache — so glauben wir im aristotelischen Sinne consequent und explicite weiter ausführen zu können — wird nicht so leicht befriedigt, daher subjectiv als besonders gross empfunden,

---

[12]) Justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae (summa theologica 2. 2. q. 77a 1 ad 1).

[13]) Ut sit iusta commutatio, oportet, ut tanta calciamenta dentur pro una domo, quantum aedificator excedit coriarium in labore et in expensis (Comment. in Ethic. l. V. lect. 9).

weil die Sache schwer erhältlich, selten ist; und die Seltenheit ist ein anderes Moment bei der nationalökonomischen Werthbestimmung, auf welches Thomas bei der Besprechung des Goldgeldes hinweist, welches nach ihm wegen seines seltenen Vorkommens einen grossen Werth hat: modicum de istis (metallis) propter eorum raritatem valebat multum de aliis rebus.

Das Metallgeld hat nach Aristoteles und Thomas einen mehrfachen Vorzug; das (Edel-) Metall hat in sich einen Werth, indem es schön und glänzend ist, daher unsere ästhetischen Bedürfnisse befriedigt, und indem es practischen Nutzen gewähren kann; es kommt ferner nicht häufig vor, ein Umstand, der den Werth hebt, und ist leicht transportirbar. —

Bei der Werthbestimmung, um kurz zu wiederholen, unterscheiden Aristoteles und Thomas folgende Momente: Bedürfniss Nützlichkeit, Arbeit, Kosten, Seltenheit.

Der Fundamentalbegriff unter diesen ist das „Bedürfniss“. Oekonomischen Werth haben heisst gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen im Stande sein.

Ist das Bedürfniss gegeben, so kommen andere minder wichtige Momente in Betracht; soll das Bedürfniss dasjenige sein, „wodurch alles gemessen wird“ und „das alles zusammenhält“, so müssen sich im aristotelischen Sinne alle diese Momente auf dasselbe zurückführen lassen, was wir versuchen wollen; so die Nützlichkeit; je stärker und wichtiger das Bedürfniss nach einem Dinge, um so grösser ist in der Volkssprache seine Nützlichkeit. Arbeit, Kosten und Seltenheit lassen sich auf einen Begriff, und dieser hinwiederum auf das Bedürfniss reduciren: je mehr menschliche Arbeit und Opfer (Kosten) die Verfertigung eines Gebrauchsgegenstandes voraussetzt, als ein um so seltenerer — weil schwerer erhältlich — erscheint er, und umsomehr wird das Bedürfniss nach ihm subjectiv empfunden. Der Baumeister repräsentirt viel geistige und physische Arbeitsenergie, seine Bildung erfordert viele Kosten, in Folge dessen sind gute Baumeister selten, daher werthvoll oder theuer. Eine Sache, die gewöhnlich in der Tauschwirtschaft werthlos ist, wie das Wasser, kann unter Umständen (in der Wüste) in Folge des seltenen Vorkommens einen hohen Werth

erhalten, weil das Bedürfniss darnach schwierig befriedigt wird und daher stärker auftritt.

Entscheidend in jedem Falle ist nach Aristoteles das Bedürfniss; je stärker und dringender das Bedürfniss nach einer Sache — in welcher Art immer — um so grösser ihr Werth. Res differentes commensurantur per comparationem ad indigentiam hominum et continentur sub una mensura nummi (Comment. in Eth. V. lect. 9).

Der Tauschhandel ist nach Aristoteles, insoferne sich derselbe auf unentbehrliche Gebrauchsgegenstände bezieht, in einer gegliederten Gesellschaft nothwendig und besteht, wie schon gesagt, darin, eigene Producte gegen fremde, deren man bedarf, und die man nicht besitzt, einzutauschen. Das ist der natürliche Tausch, der natürliche Geldhandel, ή μεταβλητική, pecuniativa naturalis[14]).

Es giebt aber noch eine zweite Tauschart, καπηλική (das eigentliche Geldgeschäft), deren wahrer Zweck keineswegs darin besteht, nothwendige Gebrauchsgegenstände zu verschaffen, sondern darin, das Geld (Capital), welches Repräsentant für alle Gebrauchswerthe ist, zu vermehren: man will gewinnen[15]). „Die Benennungen Schaden und Gewinn (κέρδος, lucrum) kommen eigentlich her vom freiwilligen Tausche. Mehr erhalten, als man vorher hatte, heisst nämlich gewinnen (profitiren), und weniger haben, als man zuvor besass, heisst Schaden haben, wie das beim Kaufen und Verkaufen und bei allen solchen Verkehrgeschäften vorkommt, die das Gesetz erlaubt“ (Eth. V. 7.) Solcher Gewinn scheint vielen der Hauptzweck der Erwerbskunst überhaupt, ja manchen sogar der Endzweck der Politik und Oekonomik zu sein.

Dies ist jedoch nach den Anschauungen Aristoteles' und Thomas' unrichtig; eine derartige Erwerbs- und Bereicherungskunst sei nicht erhaben, ja geradezu unmoralisch, unnatürlich, παρὰ φύσιν, „nicht in der Nothwendigkeit begründet“ (οὐκ ἀνάγκαια χρηματιστική) non necessaria; denn das heisse, das letzte Ziel der Wünsche in

[14]) Die Circulation der Waare und des Geldes, wie es Marx darzustellen pflegt, ist: W-G-W.

[15]) Die Circulation ist: G-W-G.

das Geld und den Reichthum zu setzen, welche doch nur Mittel zum Zwecke und nicht höchste Zwecke sein könnten, und unnatürlich sei es, dass das Geld, welches ja an sich keinen eigentlichen Werth habe, sondern nur in Folge gegenseitiger Uebereinkunft einen darstelle, Gewinn trage. „Mit dem grössten Recht ist das Zinsdarlehen (ὀβολοστατική) verhasst, weil dieses Wuchergeschäft unmittelbar aus dem Geld selber den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist. Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, der Zins aber vermehrt es an sich selber. Daher denn auch der griechische Name für „Zins“ soviel als „Junges“ (τόκος von τίκτω) bedeutet, denn das Junge pflegt seinen Erzeugern ähnlich zu sein, und so ist auch der Zins wieder Geld vom Gelde, und diese Art von Erwerbskunst ist denn hiernach die widernatürlichste von allen“[16]) (Polit. I. 10).

---

[16]) Wir citieren die betreffenden höchst wichtigen Stellen aus der Politik (I. 8, 9): „. . . . Die eine Art von Erwerbskunst ist naturgemäss ein Theil der Haushaltungskunst (οἰκονομική), diejenige nämlich, deren Aufgabe es ist, einen Vorrath von Gegenständen zu sammeln, die nothwendig zum Leben und nützlich für die staatliche und häusliche Gemeinschaft sind . . . . . und der **wahre Reichthum** besteht, wie es scheint, in ihnen. Denn das zu einem zweckentsprechenden Leben genügende Maass eines solchen Besitzes geht nicht ins Unendliche, und von ihm gilt nicht, was Solon dichtete:

Reichthum hat kein Ziel, das kennbar den Menschen gesteckt ist.

Vielmehr hier ist wohl ein solches gesteckt gerade wie bei den Mitteln aller anderen Künste. Denn in keiner einzigen Kunst giebt es Werkzeuge, denen die Unendlichkeit zukäme weder an Menge noch an Grösse, der Reichthum aber ist eben nichts anderes als der erforderliche Vorrath von **Mitteln und Werkzeugen** für die Haus- und Staatsverwaltung.

Also, dass auf eine gewisse Erwerbskunst die Hausverwalter und Staatsmänner von Natur angewiesen sind, und aus welchem Grunde dies der Fall ist, das ist klar. Aber es giebt auch eine andere Art von Erwerbskunst, welche man vorzugsweise und mit Recht die **Bereicherungskunst** nennt, und sie ist es, welche die Schuld daran trägt, **dass es für Reichthum und Besitz nicht Maass und Ziel zu geben scheint**, und viele halten sie für eine und dieselbe mit jener ersteren wegen der allerdings nahen Verwandtschaft mit ihr. In Wahrheit aber ist sie doch trotzdem, dass sie ihr nicht ferne steht, keineswegs einerlei mit ihr. Denn während jene ein Werk der Natur ist, ist es diese nicht, sondern vielmehr ein Werk der Kunst und der Uebung. Nehmen wir nun für ihre Betrachtung folgenden Ausgangspunkt. Die Benutzung eines jeden Besitzthumes ist eine doppelte . . . . [Fortsetzung Anmerkung 6.] Und als nun so aus dem unentbehrlichen Bedürfniss des

Es ist dem zu Folge nach Aristoteles (und Thomas) jener Theil der Erwerbskunde und der im Tauschhandel bestehenden Bereicherungskunst, welcher auf einer Vermehrung der natürlichen

---

Tausches einmal das Geld [s. S. 414] hervorgegangen war, da bildete sich jene andere Art der Erwerbskunst, das eigentliche Handels- und Geldgeschäft (τὸ καπηλικόν), anfänglich wahrscheinlich in sehr einfacher Art, bereits bald aber durch die Uebung in künstlicherer Weise darauf gerichtet, wie und mit welchen Mitteln man beim Umsatz möglichst viel Gewinn machen könnte. Und daraus entsteht dann der Schein, als wäre die Erwerbskunst vorzugsweise auf das Geld gerichtet und die Aufgabe derselben, dass sie zu speculieren (θεωρῆσαι) vermöge, woraus sich möglichst viel Geld ziehen lasse, soferne sie ja in der That Reichthum und Vermögen schafft. Wohl setzt man auch den Reichthum insgemein in die Masse von möglichst viel Geld, und so entsteht dann der Glaube, dass die Erwerbskunst es hiemit zu thun habe und im eigentlichen Handels- und Geldgeschäfte bestehe.

Dann hört man indessen von anderer Seite auch wieder, mit dem Gelde sei es nichts als leeres Gerede, und es sei schlechterdings ein Erzeugnis willkürlicher Satzung und von Natur gar nichts, weil, sobald eine Münzveränderung vorgenommen ist, es nichts mehr werth (οὐδενὸς ἄξιον) und zu keinem der nothwendigen Lebensbedürfnisse nütze sei, und weil es einem, der Geld im Ueberflusse habe, doch oft an den nothwendigen Lebensmitteln fehlen könne, und es denn doch widersinnig sei, dass dasjenige Reichthum sein sollte, in dessen Vollbesitz einer Hungers sterben könne, wie von jenem Midas die Sage geht, indem ihm in Erfüllung seiner unersättlichen Wünsche alles ihm Vorgesetzte zu Golde wurde. Und so suchen dann die Vertreter dieser Ansicht in etwas anderem das wahre Wesen des Reichthums und der Erwerbskunde, und sie thun recht daran. Denn in etwas anderem besteht ja in der That der natürliche Reichthum und die natürliche Erwerbskunst, und nur diese letztere ist die zur Haushaltungskunde gehörige, während die künstliche im eigentlichen Handelsgeschäft besteht, indem sie nicht auf den Vermögenserwerb schlechthin, sondern auf den Vermögensumsatz gerichtet ist*). Und diese hat es augenscheinlich mit dem Gelde zu thun, denn das Geld ist beim Handel Anfang und Ende. Darum auch ist ohne Ziel und Grenze der Reichthum, welcher durch diese Art von Erwerbskunst erzeugt wird. Denn wie die Heilkunst kein Maass und keine Grenze hat, bis zu denen sie allein die Erzeugung der Gesundheit ausdehnen darf, und wie überhaupt für jede Kunst ihr Zweck und Ziel eine unendliche Aufgabe ist, auf deren möglichste Erfüllung sie eben nur hinstreben kann, während für die Mittel das Unendliche nicht bestimmend ist, weil hier vielmehr der Zweck eben Grenze und Ende setzt, so hat auch diese Art von Erwerbskunst in der Verfolgung ihres Zieles und Zweckes keine Grenze, ihr Ziel und Zweck aber ist eben ein derartiger Reichthum und Ver-

*) Man beachte die lichtvolle Darstellung des Umschlages des Hausvermögens in speculatives Capital. „Im Kerne die ganze moderne Kritik des Kapitals, d. h. die negative Arbeit der socialistischen Theorien!“ (Schäffle.)

Güter, aber nicht auf die endlose Vergrösserung des Capitals durch „Mehrgewinn“ und Zinsen gerichtet ist, eine für den Staatshaushalt nothwendige und nützliche Kunst und als solche eine Hilfswissenschaft der Oekonomik und Politik; die wahre Aufgabe der Politik jedoch ist, nicht Reichthümer zu gewinnen und zu vermehren

---

mögensbesitz; die andere dagegen, welche nur die Mittel für den Haushalt zu schaffen hat, hat eben damit ihre Grenze; denn die Erreichung jenes Zieles nnd Zweckes ist gar nicht ihre Aufgabe.

Und so ist denn hiernach offenbar, dass von Natur aus aller Reichthum seine notwendige Grenze hat; allein in der Thatsächlichkeit sehen wir das Gegentheil eintreten; denn alle, welche auf den Erwerb bedacht sind, suchen ihr Geld bis ins Grenzenlose zu vermehren.

Der Grund hiervon ist eben die nahe Berührung beider Arten von Erwerbskunst. Denn die Anwendung der einen spielt in die der anderen hinüber, weil es Anwendungen derselben Sache sind, aber Seitens der einen Erwerbskunst zu einem anderen Zwecke, Seitens der anderen bloss zur Besitzvermehrung. Und daher glauben manche, das letztere sei die Aufgabe der Haushaltungskunst (οἰκονομική) und verharren dabei, dass man das vorhandene baare Geld entweder mindestens zu erhalten oder richtiger noch bis ins Endlose zu vermehren suche.

Die Ursache solcher Denkweise aber liegt darin, dass die meisten Menschen nur um das Leben und nicht um ein vollkommenes Leben sorgen; da nun die Lust zum Leben ins Endlose geht, so trachten sie auch, die Mittel zum Leben bis ins Endlose anzuhäufen. Die aber, welche nach vollkommenem Leben trachten, haben hierbei meist nur die sinnlichen Genüsse im Auge, und da mit dem Besitz auch die Möglichkeit, sich solche zu verschaffen, augenscheinlich sich verbindet, so richtet sich ihr ganzes Dichten und Trachten auf den Vermögenserwerb (χρηματισμόν), und von hier aus ist dann jene andere (widernatürliche) Art von Erwerbskunst aufgekommen. Denn jeder Sinnengenuss hängt am Uebermaass, und so trachten sie denn nach einer Kunst, die ihnen das Uebermaass dieses Genusses verschafft, und können sie dasselbe durch die Bereicherungskunst nicht erreichen, so jagen sie ihm auf einem anderen Wege nach und wenden alle Künste und Fertigkeiten ihrer natürlichen Bestimmung entgegen zu diesem Zwecke. Denn die Tapferkeit ist nicht dazu da, um Geld, sondern um Heldenmuth zu erzeugen, und die Kriegs- und Heilkunst hat gleichfalls nicht jene Bestimmung, sondern die erstere die, den Sieg, und die letztere, die Gesundheit zu verschaffen; jene Art von Leuten aber macht dies alles zu Mitteln des Gelderwerbs, als wäre dies der Zweck (von allem), und als gälte es hier, dass doch auf seinen Zweck alles bezogen werden müsse*).

*) Diese vorzügliche Schilderung besagt deutlich, dass schon zu Aristoteles' Zeiten, und von diesem sehr wohl beobachtet, — also nicht erst seit Entwicklung des modernen Grosscapitals, wie es Marx haben will — mit moralischen Dingen Schacher getrieben wurde. Omnia venalia. . .

(was Sache der Erwerbskunde ist), sondern die schon durch Natur gegebenen und durch Kunst gewonnenen Besitzthümer nach dem Princip der Gerechtigkeit unter die Staatsangehörigen zu vertheilen[17]). Opus politicae vel oeconomiae proprium non est, acquirere res necessarias, sed dispensare; ad oeconomiam pertinet uti pecunia iam acquisita (Comment. in Polit. 1 I. lect. 8).

Und so haben wir denn nun auseinandergesetzt, sowohl worin die nicht in der Nothwendigkeit begründete Bereicherungskunst besteht, und woher es gekommen, dass sie (dennoch) bei uns in Brauch ist, als auch in Bezug auf die unentbehrliche erläutert, dass sie verschieden von jener und vielmehr wirklich naturgemäss zur Haushaltung gehörig ist, als auf Herbeischaffung der Nahrung gerichtet, und nicht wie jene ins Endlose geht, sondern Maass und Grenze hat." — — —

„Wenn nun aber die Erwerbskunst, wie gesagt, eine doppelte ist, Theils eine auf den blossen Handelsgewinn, Theils eine auf die Zwecke der Haushaltung berechnete, und nur die letztere nothwendig und löblich ist, die erstere, aus dem blossen Umsatze gezogene dagegen mit Recht getadelt wird, weil sie nicht auf die Natur begründet ist, sondern die Menschen diesen Gewinn von einander ziehen (sich wechselseitig ausbeuten), so ist vollends mit dem grössten Rechte Zinsdarlehen und Wuchergeschäft (ὀβολοστατική) verhasst, weil dieses unmittelbar aus dem Gelde selber den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist. Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, der Zins aber vermehrt es an sich selber. Daher denn auch der griechische Name für „Zins" soviel als „Junges" bedeutet, denn das Junge pflegt seinen Erzeugern ähnlich zu sein, und so ist auch der Zins wieder Geld vom Gelde. Und diese Art von Erwerbskunst ist denn hiernach die widernatürlichste von allen."

[17]) „Wie die Staatskunst sich auch die Menschen nicht erst schafft, sondern sie bereits aus den Händen der Natur empfängt und (nur für ihre Zwecke) verwendet, so muss die Natur zum Unterhalt für sie auch Land oder Meer oder sonst was hergeben — sodann aber über diese gegebenen Mittel in angemessener Weise zu verfügen, das (allein) ist es, was dem Haushalter (οἰκονόμος) zukommt. Ist es doch auch nicht die Sache der Weberei, Wolle zu erzeugen, sondern sie zu gebrauchen und zu wissen, was für Wolle gut und tauglich und welche schlecht und untauglich ist. Und nun könnte man doch auch fragen, warum denn gerade die Erwerbskunde ein Theil der Haushaltungskunde sein soll und nicht ebenso gut auch die Heilkunde; denn der Gesundheit sind ja doch die Hausgenossen ebenso bedürftig als des Lebens und der zum Leben nothwendigen Dinge. Es haben denn auch in gewisser Hinsicht der Hausverwalter und Staatsregent wirklich für die Gesundheit zu sorgen, in anderen Fällen dagegen nicht sie, sondern der Arzt. Und so verhält es sich auch Betreffs der Besitzthümer; in gewisser Hinsicht haben sich die Hausverwalter darum zu kümmern, in anderer dagegen ist das völlig

Wir wollen nochmals nach dem Commentar Thomas' zum 1. Buch der Politik (lect. 8) die Erwerbskunde als Hilfsdisciplin der Politik kennzeichnen:

Natürlich und moralisch ist diejenige Erwerbskunde, deren Zweck es ist, Besitzthümer und Geld direct aus den Naturproducten zu gewinnen; unnatürlich, und nur mehr eine Folge der unsittlichen menschlichen Begehrlichkeit und Unmässigkeit ist diejenige, die es lediglich mit der Vermehrung des Geldes aus dem Gelde, mit dem Zinsnehmen zu thun hat.

Thomas nimmt nach Aristoteles folgende Eintheilung der Erwerbskunde vor:

Die Erwerbskunde, pecuniativa, ist:

1. natürlich, wenn Geld und Reichthümer aus den zum Leben nothwendigen Naturproducten gewonnen werden; pecuniativa naturalis: denarii acquiruntur ex rebus naturalibus ad vitam necessariis.

Dieses Gewinnen geschieht auf doppelte Art;

α) unmittelbar aus den Naturproducten, aus der Bebauung des Bodens (Gewinnung des Weizens, Weins, Oels . . .), aus der Viehzucht, dem Bergbau u. s. w.; das ist die eigentliche naturgemässe Erwerbskunde; hierher gehört auch die Lohnarbeit der Handwerker und Taglöhner, mercenaria;

β) aus dem Tausche, sodass Producte in Gegenden angekauft werden, wo ein Ueberfluss an solchen, — daher Angebot, — vorhanden ist, und dann in Orten verkauft werden, wo an solchen Mangel — daher Nachfrage — herrscht; hier spielt schon die Speculation (θεωρῆσαι, considerare), bestehend namentlich in der Voraussicht der Preis-

---

Sache einer Hilfswissenschaft der Haushaltungskunde (nämlich der Erwerbskunde). Vor allem aber muss hier, wie vorhin gesagt, die Natur selber den erforderlichen Stoff bereits gewähren; denn ihr liegt es ob, dem, was sie erzeugt hat, auch den Unterhalt zu geben, wie denn für ein jedes neugeborene Geschöpf der Ueberrest seines Bildungsstoffes zur Nahrung dient. Daher ist denn der naturgemässe Erwerb für alle Menschen derjenige, welchen sie aus den Früchten der Erde und den Thieren ziehen."

änderung, eine grosse Rolle; diese Bereicherungsart wird von Thomas campsoria (Wechselkunde), nummularia (Geldkunde), oder auch, weil ihr Wesen auf dem Tausche beruht, translativa genannt.

Diese translativa an sich ist nach Thomas nicht tadelnswerth; der Handel (See-, Binnen- und Kram-Handel) ist sogar nothwendig; nur sind factisch die hierbei vorkommenden Ausartungen so unmoralisch, dass bei Thomas, wie auch Aristoteles, der Tauschhandel zumeist zur

2. unnatürlichen, auf der menschlichen Begehrlichkeit beruhenden Bereicherungskunst, die blind lediglich auf die Vermehrung des Geldes ausgeht, hinzugerechnet wird.

Entschieden unnatürlich, verdammens- und hassenswürdig aber ist das Zinsnehmen und Wuchergeschäft, feneratio, quae per usuras pecuniam facit.

Wir sehen, dass Thomas eine Trennung und Scheidung der verschiedenen Erwerbs- und Bereicherungs-Arten vornimmt, ähnlich wie Aristoteles, nur noch schärfer und klarer.

Allein was ist das Kriterium, das ihm die eine Erwerbsart als natürlich, gut und moralisch, die andere als widernatürlich, schlecht und hassenswürdig erscheinen lässt?

Darauf kann man nur antworten: die **ethischen** Principien.

Der Endzweck des Menschen nach Aristoteles und Thomas ist, sein Leben möglichst zu vervollkommnen, alle seine Kräfte und Fähigkeiten, vor allem die ihm specifisch eigenthümlichen des Verstandes und Willens zur möglichst grossen Entfaltung zu bringen, in deren Genuss das menschliche Glück (εὐδαιμονία) besteht. Nach diesem Glücke hat der Mensch das unwiderstehliche Verlangen, sagen wir, Bedürfniss; die allseitige Vollendung der physischen und geistigen Kräfte ist der grösste Schatz des Menschen. Beide Philosophen bewerthen darum die zur Beschaffung der verschiedenen Bedürfnissbefriedigungsmittel nothwendigen menschlichen Arbeiten und Künste — und daher auch die Gegenstände, die durch solche Arbeiten erzeugt werden, nach der Qualität und Quantität der auf dieselben verwendeten Kräfte. Eine Ar-

beit hat wenig Werth, zu welcher wenig Voraussicht und Vernunftberechnung verlangt wird, wie die mechanische Taglöhnerarbeit (operationes viles, in quibus parum praevisionum rationis, sed fortuna); „die verächtlichsten sind diejenigen (Arbeiten), zu denen es am wenigsten irgend welcher Tüchtigkeit (ἀρετή) bedarf“ (Polit. I. 11). Je mehr und höhere geistige Kräfte verlangt werden, umso höher steht die Leistung; die Arbeit des Handwerkers steht höher als jene des Taglöhners, und so könnte man eine Stufenreihe verschiedener gesellschaftlicher Arbeiten aufstellen. Darum sei es aber auch für den Philosophen, der sich ausgebildete höhere Kräfte angeeignet, nicht schwer, reich zu werden; Aristoteles führt sinnig das Beispiel von Thales dem Milesier an, der, nachdem man ihm wegen seiner Armuth vorgehalten, „dass doch die Philosophie zu nichts nütze sei“, durch kluge Speculation — er hatte in Folge seiner astronomischen Kenntnisse eine reiche Olivenernte vorausgesehen — den Alleinverkauf oder das Monopol der Ernteproducte sich verschafft hat und dadurch, dass er bei starker Nachfrage den Waarenpreis beliebig in die Höhe schrauben konnte, sehr reich geworden ist. Diesem Beispiele fügt Thomas bei: et sic colligens multas pecunias, ostendit, quod philosophis facile est ditari, si volunt, sed non est studium eorum ad hoc: et per hunc modum Thales ostendit suam sapientiam; des Philosophen Streben ist auf Höheres gerichtet.

Von diesem Standpunkte aus hat man auch die Anschauungen Aristoteles' und Thomas' bezüglich der Werthschätzung der Thätigkeiten der praktischen Geschäftsleute zu beurtheilen; keinem von beiden ist die Bedeutung der Erwerbskunst entgangen, beide sagen auch, dass der Besitz grosser Reichthümer im Staatshaushalt geradezu eine Nothwendigkeit ist; ja, Thomas führt[18]) sogar aus, dass ein tugendhaftes Leben ohne Vermögensbesitz unmöglich sei und daher die Sorge des Fürsten dem materiellen Wohlstande als der ersten Vorbedingung eines ideellen Gesellschaftslebens zugewandt sein müsse. Si . . . status dominorum secundum suam naturam

---

[18]) De regimine principum II. c 7. (Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum . . .). Vgl. c. 5. 6.

est communicativus: ergo virtus et operatio. Hoc autem esse non potest sine nummismate, sicut nec faber nec carpentarius sine propriis instrumentis. Allein man solle dabei, beim lediglich Materiellen, nicht stehen bleiben, sondern den Reichthum als Voraussetzung für ein menschenwürdiges, höheres Leben erachten.

Das Zinsnehmen, die Erzeugung „des Geldes vom Gelde“ scheint den beiden allerdings widernatürlich niedrig und hässlich — οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν (denn das ist nicht naturgemäss, sondern wechselseitige Ausbeutung), es verstösst gegen die — Gerechtigkeit und Gesinnungsweise der Alten.

Wir wollen nach Thomas[19]) Gründe gegen das Zinsnehmen anführen:

Es sind zwei Gattungen von Gebrauchsgegenständen zu unterscheiden: bei den einen ist der Gebrauch (usus) der Sache zugleich deren Consum (consumptio) oder Verbrauch, wie wir den Wein verbrauchen, wenn wir ihn gebrauchen oder trinken; darum darf man bei solchen Gegenständen den Gebrauch der Sache von der Sache selbst nicht trennen; jedem, dem der Gebrauch einer solchen Sache gestattet wird, wird auch dadurch von selbst die Sache gestattet; wenn daher jemand den Wein, und getrennt davon noch den Gebrauch des Weines verkaufen wollte, so würde er zweimal dieselbe Sache verkaufen, er würde verkaufen, was nicht existirt; und das wäre Unrecht. Ebenso begänge Unrecht, der Wein borgte, und dafür zweifache Vergeltung verlangte: die Rückgabe der gleichen Sache und ferner den Preis für ihre Benützung, den man usura (Leihzins) nennt. Andere Gebrauchsgegenstände dagegen sind der Art, dass ihr Gebrauch nicht zugleich ihr Verbrauch ist, wie die Wohnung; und in dem Falle kann man mit Fug den Gebrauch vom Verbrauch trennen; der Gebrauch des Hauses ist nicht dessen Zerstörung; man kann daher für die Benutzung der Wohnung mit Recht eine Vergütung verlangen, wie es beim sog. Vermiethen geschieht.

Das Geld nun, welches Aristoteles gemäss zur Erleichterung des Tauschverkehrs erfunden wurde, gehört zur ersten Gattung:

---

[19]) Summa theologica II. II. q. 78 a 1 c.

sein Gebrauch ist zugleich sein Verbrauch oder Consum (comsumptio sive distractio), insoferne es für Tauschobjecte verausgabt wird; und darum ist es an und für sich unstatthaft, für den Gebrauch des geliehenen Geldes eine Vergütung zu erlangen, die Zins genannt wird.

So Thomas.

Nochmals aber machen wir aufmerksam, dass weder Aristoteles noch Thomas den Tauschhandel als solchen verdammen, und wenn sich Thomas ähnlich ausdrückt, so hat er einerseits die hiebei so üppig wuchernden Leidenschaften der concupiscentia, andererseits den Philosophen oder contemplativen Mönch vor Augen, und für einen solchen ist allerdings das gewöhnliche und factische Geschäftsleben nicht angemessen. Den Gegensatz zwischen der ‚ausschliesslichen' Naturalwirthschaft des Alterthums und Mittelalters, innerhalb welcher die Beiden gelebt, und der Geldwirthschaft der neueren Zeit möchten wir zur Erklärung der nationalökonomischen Grundsätze derselben nicht so hoch veranschlagen, wie man es zumeist thut, zumal ja die Grossindustrie und Geldwirthschaft jener Zeiten nach eingehenderen Forschungen keineswegs unansehnlich war.

Aristoteles und Thomas denken auch in der politischen Oekonomie an das εὖ ζῆν, an das moralisch vollkommene, glückselige Leben als höchsten menschlichen Endzweck — ὀρθῶς ζητοῦντες.

XV.

Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch** in Graz.

Wenn man findet, dass die gewiegtesten Kenner der aristotelischen Philosophie, ein Brandis, Zeller, Bonitz und Andere, sich nicht unterfangen, die Metaphysik dem Stagiriten abzusprechen, da vielmehr bloss jene bekannte, aus dem Alterthum überlieferte Sage die Echtheit gewisser Theile der Metaphysik in Frage stellt, wonach nur eine einzige Handschrift des Aristoteles nach dessen Tode vorhanden gewesen, welche noch dazu im Keller zu Skepsis verdarb, ohne dass man die Wahrheit dieser Sage annehmen kann, dann wird der Schluss gerechtfertigt sein, dass diejenigen, welche bis in die neuere Zeit auf die Seite der Gegner der Echtheit sich schlugen, einer Autorität gefolgt sind, welche lange Zeit massgebend gewesen. Als diese Autorität betrachte ich jenen bekannten Gelehrten Patritius, welcher unter Anderem behauptet, dass die Metaphysik des Aristoteles von Theophrast verbessert worden sei. Es liesse sich nun allerdings darüber staunen, wesshalb man einen verhältnissmässig spät lebenden Philosophen sich zur Richtschnur nahm. Denn gewöhnlich wird in ähnlichen Fällen auf die Ueberlieferung Rücksicht genommen, indem man, so weit als nur möglich, zurück bis auf

die Zeit des Autors die nothwendige Untersuchung anstellt und die Geschichte der Handschrift des Schriftstellers Schritt für Schritt verfolgt.

Bei Aristoteles verhält sich die Sache anders. Dieser Philosoph wurde bei der Schwierigkeit der von ihm aufgezeichneten Gedanken nicht so gewürdigt, dass ein ununterbrochener Strom der gelehrten Commentarphilologie von der Veröffentlichung bis heute sich ergoss. Im Gegentheil! Die Handschriften der Aristotelischen Philosophie blieben, wenn auch nicht in Skepsis, so doch in Alexandria und Pergamum, den hauptsächlichsten Bibliotheken, in einer Art verborgen, dass wir uns glücklich schätzen müssen, dass dies geschah.

Es lässt sich daher als Grund für die Entstehung der oben erwähnten Erzählung von dem Dahinmodern der Aristotelischen Schriften in einem unter der Erde befindlichen Aufbewahrungsraume ganz gut voraussetzen, was schon Andere, wie Brandis und Stahr, vermuthet haben, dass die Schwierigkeiten des Zusammenhangs in der Aristotelischen Schrift, welche lange Zeit ungelesen in den genannten beiden Bibliotheken sich befand, die Leser und diejenigen, welche in die geheimnissvollen Sätze einzudringen sich bemühten, auf den Gedanken brachten, es sei unmöglich, dass das Werk als das Geistesproduct eines einzigen Autors betrachtet werden dürfe. Man nahm desshalb an, dass zwar ein gewisser Theil des in den Bibliotheken sozusagen neu Entdeckten von Aristoteles herrühre, dass jedoch in die durch die Mäuse und Ratten, sowie durch die Wirkungen der Feuchtigkeit des berüchtigten Kellers gerissenen Lücken Interpolationen geistesverwandter Schriftsteller eingesetzt worden sind, wodurch das Werk wenigstens halbwegs lesbar und verständlich geworden sei. Von den Schwierigkeiten, die durch den Mangel an Exemplaren entstanden, handeln wir später; vgl. einstweilen Jourdain (an dem sogleich anzuführenden Orte) S. 349. Diese Thatsache, dass ein gewisses, sehr weit gehendes Verständniss mitgebracht werden muss, um in die Geheimnisse des ganzen Werkes einzudringen, hat es auch von jeher verursacht, dass diejenigen, welche sich mit demselben befassten, gewöhnlich nur solche Bruchstücke des Werkes, wie überhaupt der Aristotelischen Philosophie, beachteten, welche mit der übrigen Anschauungsweise dieser Männer

im Einklang sich befanden. Dabei kommt es vor, dass sich dergleichen Leute trotzdem den Anschein geben, als wären sie mit dem ganzen Schriftsteller, mit einem ganzen Werke desselben, vollständig vertraut, während die eingehendere Untersuchung bald zeigt, dass es eben nur Bruchstücke sind, welche ihnen zum Zwecke der besonderen Erläuterung und Durchführung eigener Gedanken aus Aristoteles vorgelegen waren. So z. B. spricht sich Lessing gelegentlich in der Hamburgischen Dramaturgie in einer Weise aus, als wäre der ganze Aristoteles von ihm bereits gelesen und verstanden worden. Es ergiebt sich aber aus einer genaueren Beachtung der Umstände, dass Lessing offenbar nur die Poëtik, etwa die Rhetorik und höchstens noch die Ethik und Psychologie des Stagiriten gelesen hatte. Man findet zwar auch in diesen Werken manche Anknüpfungspunkte an die übrigen Schriften unseres Philosophen, aber die genaueren Betrachtungen über Physik, Metaphysik, Logik und Naturwissenschaft sind denn doch wohl nur in den diese Titel bei uns tragenden Werken zu finden. In ähnlicher Weise mag Cicero mit den ihm bereits vorliegenden Werken des Aristoteles verfahren sein, und insbesondere sind die Athetesen mancher Bücher der Methaphysik auf diesem Wege entstanden. Vgl. Jourdain (Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles, übersetzt von Stahr, Halle 1831, S. 328 f.) betreffs ähnlicher Aeusserungen des Albertus Magnus.

Was nun bei einer derartig zersplitterten Lectüre und anthologisch gehaltenen Auswahl in Rücksicht auf Verständniss und Erklärung als Ergebniss herauskommen mag, lässt sich doch wohl leicht denken. Noch schlimmer aber ist es, wenn man, wie der oben genannte Patritius, jegliche Kritik ausser Acht lässt und nur nach subjectivem Ermessen den ganzen Schriftsteller aus vorgefassten Meinungen heraus erklärt und den Lesern zum Verständniss bringen will. Erfordert ja ohnehin die Lectüre irgend eines Philosophen wegen der tief dringenden Fragen, die von ihm aufgeworfen werden, und wegen der schon an sich bestehenden Schwierigkeit des Gegenstandes ein unbefangenes Gemüth, wie viel mehr muss dies bei der Auffassung der Gedanken eines Philosophen geschehen, der uns Jahrtausende entrückt ist, und welcher wegen der relativen

zeitlichen Nähe Plato's so viele Berührungspunkte mit diesem letzteren gemein hat, andererseits aber auch wieder als Begründer einer neuen Lehre doch so manches Verschiedene aufweist. Aber eben wegen dieser, hiermit berührten Gleichheit und Verschiedenheit ist die Forderung einer Feinheit verbunden, welche es unendlich erschwert, die Gedanken den Absichten des Schriftstellers anpassend zu erhalten. Denn der geringe Zeitunterschied, welcher zwischen Plato und Aristoteles herrscht, aber auch die Mangelhaftigkeit und das Fehlen der Schriften der übrigen Autoren, welche diesen beiden voraufgegangen und gefolgt sind, wodurch wir gewissermassen nur die Ergebnisse, aber nicht mehr die geschichtliche und daher unbefangen sich darbietende Uebersicht der gesammten griechischen Philosophie erlangen, welche doch so nothwendig wäre, um das Aneinanderstossen zweier sehr wichtiger Entwicklungsstufen dieser Theile der griechischen Cultur und Wissenschaft dem Verständnisse näher zu bringen, ist die Veranlassung jener Missverständnisse, Freiheiten und egoistischen Bemerkungen, welche heute noch über die Philosophie des Aristoteles und insbesondere über seine Metaphysik gang und gäbe sind. Hier gilt vor Allem, dass man sich trotz der aristotelischen Eigenart ja nicht aus der besonderen Schreibweise des Stagiriten einen Calcul zurecht legt, welcher diesen Schriftsteller zu weit aus dem Kreise seiner Geistesverwandten in Schrift und Wort entfernt. Mussten nämlich im Alterthum überhaupt die Autoren, bei dem relativen Mangel eigener Gedanken, die Anschlüsse an diejenigen Männer suchen, welche Gelegenheit zur Weiterbildung derselben gaben, und sich fast fortwährend mit ihresgleichen auseinandersetzen, so geschah es auch bei Aristoteles. Hier galt das Wort: Difficile satiram non scribere bei den schriftstellernden Philosophen in buchstäblichem Sinne, und in der That hat sich (abgesehen von Juvenal) auch z. B. Horaz an Vorbilder angeschlossen in einer Weise, welche die Worte Feldbausch's in seinem Commentare zu den Satiren des erwähnten römischen Satirikers (S. 56) gerechtfertigt erscheinen lassen: „es war bekanntlich die Weise des Sokrates, dass er, wenn er etwas vortrug, auf das besonders Gewicht legte, dass er nicht aus sich selbst dieses geschöpft zu haben scheinen wollte, sondern immer behauptete, er habe es von

dem oder jenem Philosophen oder Dichter oder sonst woher gelernt. Horaz mag daher einem Landmanne die Rede (die Worte der 2. Satire des 2. Buches) in den Mund gelegt haben, die er im Interesse seiner Zeitgenossen für beherzigenswerth hielt.“ Es ist, wie wir wissen, eine der schwierigsten Fragen, welche uns bei der Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik entgegentreten, wie Aristoteles eine so eingehende Polemik führen konnte. Wir haben hier einen Erklärungsgrund gegeben, welchem wir später noch andere hinzuzufügen gedenken.

Gegen Patritius stand Angelutius (der Italiener Angelucci, Arzt, gestorben 1600) auf in seiner Schrift sententia quod Metaphysica sint eadem, quae Physica (Venet. 1584, 4°, apud Franciscum Zilettum), worin er (fol. 83) darthun will, dass die Metaphysik des Aristoteles eigentlich eine physikalische Abhandlung sei. Wir werden später sehen, dass eine ganz gleiche Anschauung auch in neueren Zeiten wiederholt wurde, ein Beweis mehr, wie sich im Verlaufe dieser Untersuchung herausstellen wird, dass man sich den Grundgedanken der Metaphysik nicht zurechtzulegen wusste. Weil nun Patritius in einer Apologia (Ferrara 1584, 4°) bei seiner Meinung blieb, so stellte sich ihm Angelutius neuerdings entgegen in dem liber exercitationum cum Patritio, in quo de Metaphysicae auctore, appellatione, dispositione etc. (Venet. 1585, 4°), worin er sich bemüht, darzuthun, dass Aristoteles der Autor der Schrift sei. Man denkt dabei unwillkürlich an den Ausspruch, dass das Wort, wie das Papier, geduldig sei, und dass sich mit Worten trefflich streiten lasse. Gegen das genannte Buch schrieb wieder Franciscus Mati: Disceptationes contra calumnias Angel. in Patritium (Ferrara 1588, 4°). Die Metaphysik des Aristoteles wird anerkannt von Vincenz Bellov. (im Speculum doctrinale lib. I c. 22, 24), dann von Alexander de Burgo, Messanensi (in der oratio pro studiis I^ae^ philosophiae. Patav. 1714, 4°). Wenn daher Buhle bemerkt, dass man nicht sicher sei, ob die Metaphysik echt ist, weil schon bei den Alten Zweifel bestanden, so dürfte bereits aus dem von mir bisher Gesagten hervorgehen, dass die von den Alten angeregten Verdächtigungen in den, auch durch den Verlauf der allgemeinen Geschichte verursachten, allgemeinen Schwierigkeiten des Verständnisses für die Philo-

sophie des Stagiriten ihre Begründung hatten; und weil diese Schwierigkeiten selbst in den Zeiten der Renaissance nicht sofort gehoben werden konnten, so ergiebt sich ohne Weiteres, dass auch ein Patritius und Andere der gleichen Ansicht waren, die Metaphysik sei zum mindesten theilweise gefälscht. Näheres siehe bei Fabricius (griechische Bibliothek 3, 255), woselbst (in der Anmerkung b b b b b) auch obige Daten sich finden.

Es ist eine von Tiedemann (Geist der speculat. Philosophie 2, 210) sehr richtig erwähnte Thatsache, dass in Alexandria, als der Hauptstadt des heissen Culturlandes, die Unmöglichkeit bestand, dass die Wissenschaften ebenso erblühten, wie in dem gemässigten Klima. Doch, sagt er, war es ein Glück zu nennen, dass in Alexandria die Philosophie in diesem Nichtsthun befangen war, welches offenbar schon auf der Schwierigkeit des Gegenstandes beruhte, wie ich oben dargethan. Wenn Kopp (Rhein. Museum 3, 105) Recht hat, dass die Bücher des Aristoteles nicht im Keller zu Skepsis moderten, sondern in den Händen seiner nächsten Schüler waren, die daraus Auszüge machten, wodurch die Philosophie des Aristoteles verflacht wurde, und dass die Bücher des Stagiriten nach ihrem Erscheinen in die Bibliotheken wanderten, wo man sie nicht beachtete, so war das ein Segen der Vorsehung. Denn nicht allein, dass auf solche fast wunderbare Weise die Werke der wichtigsten Philosophen uns bis auf den heutigen Tag erhalten und ohne besondere Fehler in der Schreibung gerettet wurden, also dass wir bei der von der Tradition der anderen griechischen Schriftsteller herrührenden Gewohnheit, dieselben in mannigfacher Weise entstellt und verschlechtert vor uns zu sehen und zu lesen, so dass wir, allerdings nur im schlechten Sinne ganz verwöhnt, d. h. hier pessimistisch angehaucht sind, auf einmal so ziemlich Alles klar geschrieben finden; es war auch für die Philosophie überhaupt eine bemerkenswerthe Fügung, dass sich die Schriften hier in Alexandria ansammelten und unverfälscht erhalten konnten, denn in Athen wären dieselben sicherlich bei Gelegenheit der Austreibung der Philosophen in Mitleidenschaft gezogen worden (vgl. Tiedemann a. a. O. S. 211). Es liesse sich freilich die Streitfrage aufwerfen, ob die Alexandrinische Bibliothek nicht jener anderen, aus dem

Alterthume uns als berühmt bekannten, der Pergamenischen, nachstand. Aber Wegener (de aula Attalica, vol. I, p. 51) zeigt, dass die Alexandrinische Bibliothek der Zeit nach früher war als die Attaliden in Pergamum. Die Thatsache aber, dass die Werke des Aristoteles, bestimmt, wieder zum Leben erweckt zu werden, einstweilen in dem Sarge der Bücherkästen zu Alexandria ruhten, also nicht in einem Keller vermoderten, diese Thatsache giebt unendlich viel zu denken. Vor Allem begreift sich daraus das schwache, und nur hie und da, wie bei Cicero, aufflackernde Verständniss der Aristotelischen Schriften, welches bei diesem Eklektiker ganz besonders darin sich zeigt, dass er, ehrgeizig, wie er war, zuweilen recht selbstzufrieden auf seine Kenntniss der Philosophie und Schriften des Aristoteles hinweist. Diese Erscheinung muss uns zunächst nahe legen, wie verhältnissmässig wenig man den Aristoteles, selbst in Fachkreisen, beachtete, wie nur dann ein Gewicht auf ihn gelegt wurde, wenn es sich darum handelte, die eigne Geisteshelle durch Verbrämungen und Illustrationen aus seinen Werken noch etwas mehr zu erhellen. In diesem Sinne kann man immerhin mit Stahr (Aristoteles bei den Römern, S. 43) sich einverstanden erklären, wenn er behauptet, dass Cicero, der sich so viel auf seine Kenntniss der alten Philosophen zugute thut, wenn durch die Bibliothek Apellicons auch nur irgend wichtigere Werke zuerst seinen Zeitgenossen bekannt geworden wären, diesen Umstand, und was damit, zusammenhängt, irgendwo erwähnt haben würde. Sein Schweigen, selbst an Stellen, wo er, der Wahrheit zur Ehre, diese Begebenheit hätte erwähnen müssen, bürgt uns dafür, dass unsere Auffassung richtig ist, d. h. dass die Schriften des Stagiriten schon längst bekannt waren, und dass man, wenn es sich um ein neue Handschrift handelte, offenbar nur eine neue Abschrift damit meinte. Auch Stahr, a. a. O., steht auf diesem Standpunkte. Bezüglich der Bekanntschaft Seneca's mit Aristoteles siehe Stahr a. a. O., S. 89.

Die grosse Schwierigkeit des Verständnisses also war die Ursache dieser Umstände, sowie der Consequenz, dass schon die ersten Commentatoren des Aristoteles, selbst ein Alexander von Aphrodisias, sich nur vom platonischen Standpunkte der Erklärung hingaben,

was nun allerdings hie und da zu einer nicht gerechtfertigten Verdächtigung der Erklärung dieses Commentarenschriftstellers Veranlassung gegeben hat, wie z. B. Freudenthal in seiner Abhandlung über die einzig mögliche Echtheit jenes Alexanders kund giebt, welcher von Averroës zur Metaphysik benutzt wurde.

Es lässt sich auch unschwer erkennen, dass Ritter, Geschichte der Philosophie III, 33, nicht Unrecht hat, wenn er behauptet, dass durch die Veranstaltung der Ausgabe des Andronikos von Rhodus, um gehöriges Aufsehen zu erregen, die Geschichte der wunderbaren Schicksale jener Schriften gehörig ausgebildet wurde. Allerdings konnte dies bei jeder beliebigen Editio geschehen sein, und insofern wäre es am Platze, anzunehmen, dass schon die aus dem Geheimschatze der Alexandrinischen Bibliothek zuerst hervorgezogenen Schriften den Eindruck hinterliessen, als wären sie nur durch irgend welche äussere Ursachen, wie z. B. durch die Motten und Mäuse eines Kellers, welcher als Bücherlocale benutzt wurde, in die Verfassung gerathen, dass Abschriften aus derartigen Urhandschriften Mängel zeigen mussten, durch welche das Verständniss der Schriften vollständig zu leiden hatte. Und damit stimmt das, was Stahr (Aristoteles bei den Römern, S. 29 und S. 31) bemerkt, nämlich der Umstand, dass von dem Funde Sulla's nicht so viel Aufhebens in Rom gemacht wurde, lasse schliessen, dass die Schriften des Aristoteles in ihrem grössten Umfange schon bekannt waren, also die Sage Strabo's von dem Schicksale der Schriften nicht glaubhaft ist.

Die Gründe für das geringe Verständniss der Leser alter und neuer Zeit für die Aristotelischen Schriften liegen jedoch noch tiefer. Schon Titze (de Aristotelis operum serie p. 12) sagt selbst von den Zeiten nach Diogenes von Laerte, dass in Ermangelung des späteren bibliographischen Verkehrs die Werke der Schriftsteller, da sie nicht in Gesammtausgaben herauskommen konnten, in einzelnen Abtheilungen verbreitet wurden, ratione illa κατὰ μέρη, qua minora opera et singuli libri atque libelli parabili pretio emtoribus propinabantur. Umsomehr werden wir das von den Zeiten des Aristoteles anzunehmen haben, also dass jedes einzelne Buch etwas in sich Abgeschlossenes bot, zumal da wohl auch für andere Schrift-

steller, wie Herodot und Homer, ähnliche Gesichtspunkte gelten, so dass wir manche Unebenheiten im Zusammenhange der einzelnen Theile von solchen Geistesproducten daraus zu erklären hätten. Wir werden später sehen, wie die Fäden der Forschung auf bibliographischem Gebiete in demselben Knoten zusammenlaufen. Halten wir diesen Umstand mit der Thatsache zusammen, dass man im Ganzen von jeher an der Ordnung der metaphysischen Bücher festhielt, sowie sie uns heutzutage in den Ausgaben entgegentritt, so muss sich Weiteres aus der von Stahr (Aristoteles bei den Römern, S. 7) hervorgehobenen relativ grossen Bildung der Römer ergeben, dass man die Philosophen überhaupt und den Aristoteles insbesondere besser verstand als heutzutage, also dass wir nicht das Recht haben, vom Standpunkte dieser modernen Beschränktheit auszugehen. Schon die Römer, welche um die Zeit der Gracchen gelebt haben, mussten in griechischer Literatur und Bildung, also auch in der Philosophie, sehr gut unterrichtet gewesen sein. Das Auftreten der 3 Philosophen, an deren Spitze Karneades stand, setzte bei den Hörern eine Bildung voraus, welche die Vertreter der gewöhnlichen Ansichten von der Höhe oder vielmehr Niedrigkeit derselben schwerlich erwogen haben können. Schon aus diesem Sachverhalte ist zu schliessen, dass die Aristotelischen Schriften bereits bekannt sein mussten, weil alle folgende Weltweisheit sich auf die des Aristoteles aufbaute. Wenn daher Titze (de Aristotelis operum serie etc. p. 15 f.) meint, dass die Araber nur die Alexandrinischen codices benutzten, so zwar, dass sie über das eigentliche System des Aristoteles im Unklaren gewesen seien, so kann daraus nicht mit Titze geschlossen werden, dass die Araber bloss die Collation des Apellicon gehabt hätten; denn man kann ihm mit Fug Brandis und Zeller gegenüberstellen, welche behaupten, dass direct aus Aristoteles' Handschriften schon früher Abschriften der Aristotelischen Werke verbreitet waren, welche allerdings auch in die Alexandrinische Bibliothek aufgenommen waren.

Nachdem wir so einige Lehren aus der geschichtlichen Ueberlieferung gezogen, dürfte es am Platze sein, auch die Umstände zu besehen, unter welchen Aristoteles philosophirte.

Als Ausgangspunkt für die Festsetzung der Stellung, in welcher

sich Aristoteles bei seinem Philosophiren befand, mag mit Fug und Recht das dienen, was Wegener (de aula Attalica p. 212) bemerkt, dass nämlich der menschliche Geist, sobald er sich seiner bewusst wird, gewisse mittlere Gegenstände der Wissenschaft übergeht, nachdem er Manches hinzugefügt, und dass er auf das Höchste sein Augenmerk richtet, dann aber wieder zu den Gründen aus Ursachen zurückkehrt, welche er früher ausser Acht gelassen, und endlich zu dem gelangt, was in der Mitte liegt und vorzugsweise nothwendig erscheint. Die Entwicklung der Geisteswissenschaften liegt darin beschlossen, dass dieselben, wenn nicht neben, so doch nach einander, wie Letzteres im Alterthume das Gewöhnlichste war, ihre Extreme, Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus u. s. f. zur Darstellung brachten. So hebt Rosenkranz (Wissenschaft des Wissens 1, 288 f.) mit Recht hervor, dass den Aristoteles die poëtische Ader Plato's und seine metaphorische Darstellung, welche ihren Höhepunkt in den Platonischen Idealzahlen fand, abgeschreckt hat. Aristoteles wollte mittelst Zurückgehen auf die gemeine Wirklichkeit den Plato widerlegen. Wir haben bereits oben gesagt, dass es den weniger tief Eingeweihten befremden muss, zu sehen, wie nicht bloss Aristoteles, sondern selbst seine Erklärer mit Plato vielfach übereinstimmten, also dass Aristoteles eigentlich nur das, was Plato dichterisch gesagt, in die prosaische Wirklichkeit übertrug. Ausserdem ist das Denken bei Aristoteles mit der Gottheit unmittelbarer verbunden als bei Plato. Rosenkranz bemerkt (a. a. O. 1, 369), dass dem Aristoteles das Denken nicht der Anfang, sondern das Ziel und Ende von Allem ist. Aber eben dadurch sei es auch das Erste, das die ganze Bewegung des Werdens hervorruft (Aristoteles Metaphysik Λ 6, 18 und 7, 7). „Das Denken ist das Letzte, was sich in der Natur entwickelt; es muss also dem Wesen nach das Erste sein, was vor allem Anderen vorausgeht. Nur vermöge eines ursprünglichen Denkens kann der göttliche Geist Ursache der Ordnung in der Natur sein, und nur weil dieses Denken in Allem waltet, darum ist und wird die Welt gut und schön." Wer einmal, wie Aristoteles, das psychologische Moment, dem das Denken entspringt, wenn auch nur in Gedanken, vorausstellt, der kehrt sich schon ab von den Allegorismen,

wie sie sich bei Plato finden. Daraus ergiebt sich eine innigere Verknüpfung des realen und idealen Momentes bei Aristoteles im Vergleich zu Plato. Während Letzterer nicht im Stande ist, über seine Gottheit jene classische Ruhe zu giessen, wie sie sich bei Aristoteles findet, während dem Plato Nichts ohne die aus der Gottheit fliessende beständige Bewegung ist, hat zwar auch Aristoteles eine ewige κίνησις der Entwicklung der Dinge zu Grunde gelegt, aber er erklärt dieselbe auch, weil bei ihm die Gottheit ruht, was bei Plato nicht der Fall ist (εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική . . . διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων — Tim. 30 A. — ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδὲ ὡδί οὐδὲ τὴν αἰτίαν. οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν Metaph. 1071b, 26—35). Was es ist, das jeder Bewegung zu Grunde liegt, hat Aristoteles schon in seiner Lehre von der δύναμις gezeigt, welche sich zum Theile mit jener von der ὕλη deckt. Und weil diese beiden Factoren das träge, ruhende, aber auch das beschauliche und theoretische Princip vorstellen, so ergiebt sich vermöge des durch die Gottheit hervorgerufenen Werdens und Bewegens die innigere Vereinigung dieser beiden Momente, wobei die Gottheit eine blosse Anziehungskraft ausübt und die classische Ruhe derselben gerade aus diesem Grunde in der That nicht sehr viel verschieden von der Bewegung sich zeigt, welche durch die physischen Kräfte zu Stande kommt, soweit sie auf der Erde oder auf anderen, dieser ähnlichen Planeten wirksam sind. Aus dieser Doppelwirkung der Ruhe auf Seiten der Gottheit und der trägen δύναμις einer-, der wunderbaren beschaulichen Theorie, eines Spiegelbildes der Welt, und der beweglichen ἐνέργεια der Dinge andererseits entspringt die innigere Vereinigung des idealen und realen Elementes bei Aristoteles im Vergleiche zu Plato, eine Anschauung, welche dadurch noch vervollkommnet wird, dass man die Begriffe von νοεῖν, νοῦς, und was damit zusammenhängt, nach jener Bedeutung nimmt, welche in der Aristotelischen Psychologie die oberste Grenze des Menschlichen berührt, vermöge des Wortes von der Unsterb-

lichkeit. Denn da nur der Gottheit in erster Linie diese Eigenschaft zukommt, so ist es das Denken, wie es dem Menschen eignet, das als das Mittelglied zwischen Gott und Natur, Höherem und Niederem, Ruhe und Bewegung, εἶδος und ὕλη angenommen werden muss. Daher kommt es, dass dieser Factor bei Aristoteles auf beiden der genannten Seiten vorkommt, während bei Plato nur die Idee es ist, in welcher jede Bewegung ihren mystischen Ausgang nimmt. Denn da die Ideen die blossen Vorbilder der Dinge, in diesen also nicht immanent sind, so konnte Plato bei der Nothwendigkeit, diese Vorbilder mit Bewegung auszustatten, andererseits aber bei der Unfähigkeit, die einmal als ruhend und unveränderlich hingestellten Prototype, wieder mit der gegentheiligen Eigenschaft zu versehen, die Vereinigung, wie sie bei Aristoteles vermöge seines consequenten Denkens als unumgänglich erschien, nicht mehr durchführen. Hiefür spricht im Grunde auch Rosenkranz (a. a. O. 1, 289), da er der Frage zu Leibe geht, ob Aristoteles mit seiner gegen Plato gerichteten Lehre durchgedrungen ist. Es scheint das nicht der Fall gewesen zu sein. „Bald nach Aristoteles sah sich die griechische Philosophie selbst wieder genöthigt, zu dieser Lehre (des Plato) zurückzukehren, und nur sie allein war es, aus welcher das Heidenthum im geistigen Kampfe gegen das Christenthum so viel Kraft schöpfen konnte, um der Macht des Letzteren, wenn auch nur auf kurze Zeit, noch einigen Widerstand entgegenzusetzen.“ Man wird anzunehmen haben, dass Aristoteles und seine Schüler einer vielleicht schon längere Zeit vorbereiteten Richtung das Wort redeten; denn es ist kaum glaublich, dass Aristoteles allein plötzlich so viel Anklang gewinnen konnte. Nur hat Rosenkranz hierin Recht, dass die schon vor Aristoteles eingeschlagene Richtung zu wenig Kraft besass. Aus solchen Praemissen ergiebt sich, dass diejenigen Schriften und Theile von solchen, in denen Aristoteles gegen Plato polemisirt, auf dem Grunde des Bestrebens ruhen, der angedeuteten Richtung zum Durchbruch zu verhelfen, wie z. B. Metaphysik M und N die nothgedrungene Abwehr gegen solche philosophische Bestrebungen sind, welche der erwähnten Neuschule zwar den Untergrund gegeben, welchen aber doch wieder die Nebenbuhlerschaft in der Aristotelischen Philosophie erstanden war. Im

Lichte solcher Anschauungen zeigt sich, dass Aristoteles sagen wollte: Aus A—Λ folgere ich, dass man das in MN Auseinandergesetzte, insofern es nicht blosses Referat der entgegengesetzten Annahme ist, gelten lassen muss: zwischen Λ und M ist ein grosses Folgerungszeichen zu denken. Nichtsdestoweniger war das Aristotelische System kein Hinderniss für die günstigen Verhältnisse, unter welchen sich das Christenthum entwickeln konnte, weil der Radicalismus in der Philosophie des Stagiriten nothgedrungen einen Rückschlag zur Folge haben musste, insofern die Zeit noch zu wenig reif war, um in den von Aristoteles betretenen Pfaden, d. h. auf dem Wege der naturwissenschaftlichen Induction fortzuschreiten. Daher die Rückkehr zu den idealeren Bemühungen Plato's. Denn war schon überhaupt die Philosophie der Alten von der Art, dass in ihr die Physik einen integrirenden Bestandtheil bildete (vgl. Wegener a. a. O. p. 263[14]), so ist die Metaphysik des Aristoteles insbesondere, schon mit Rücksicht auf die eben erwähnte Methode desselben, eigentlich ein Product seiner Anschauungen über die Natur, wenn auch untermischt mit logischen Untersuchungen. Zudem ist es gewiss kein blosser Zufall, dass Aristoteles hinter der in Λ vorgeführten Darstellung der Sterngötter in MN die Darstellung der Zahlengötter vornimmt. Denn Mathematik und Astronomie hängen so innig zusammen, dass man sie auch vom Standpunkte der Philosophie, und gerade dieser, wobei die alte griechische den Ton angiebt, nicht von einander zu trennen vermag. Ich muss daher das so sehr verrufene Buch K, in welchem sowohl die Logik voransteht, auf der die vorhergehenden Bücher wie zugleich vorzugsweise Λ beruhen, als auch die physikalischen Lehren den Schluss ausmachen, welche, wie wir sahen, den Grundzug der Metaphysik überhaupt bilden, hier gegen die Athetesen in Schutz nehmen, denen es so häufig verfallen war, wobei ich bemerke, dass Jourdain (Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles) irgendwo sagt, dass die Methaphysik und Physik gelegentlich als Ein Werk betrachtet wurden. Wer dies nicht beachtet, hat freilich keine Ahnung von dem Zusammenhange, in welchem die einzelnen Bücher zu einander stehen. Denn bevor man die Frage nach der Art des Contextes beantworten kann, muss man den Stand-

punkt kennen lernen, von welchem aus der Schriftsteller den Inhalt der einzelnen Bücher zu einem Ganzen vereinigt wissen wollte. Es ist ganz etwas Anderes, wenn man die Metaphysik als eine Entwicklungsreihe von Gedanken betrachtet, gemäss welchen metaphysische Thesen in modernem Sinne aufgestellt und beleuchtet werden, und wieder etwas Anderes, wenn wir finden, dass mit den relativ dürftigen Mitteln in Logik und Physik nur auf der Basis weitergebaut werden sollte, welche bis Plato auf diesem Gebiete angelegt war. Es mag daher immerhin richtig sein, wenn Michelis in seinem Aufsatz de Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Brunsbergae 1864, p. 12 behauptet, dass M und N aus früheren Schriften des Aristoteles stammen, dass sie vielleicht ein selbstständiges, gegen die Platoniker und die Pythagoreer gerichtetes Opus waren, dass sie also echt sind. Damit darf man jedoch nicht die weitere, von Michelis gezogene Folgerung gelten lassen, dass aus den einzelnen Theilen dieses von Aristoteles schon im vorhinein geschriebenen Werkes, dessen Inhalt M und N ist, der Metaphysik die gegenwärtige Gestalt in eben diesen Theilen verliehen wurde, dadurch dass MN nur Stücke enthalten, welche von solchen zusammengeschweisst wurden, die daraus das gegenwärtige Corpus bilden geholfen haben. Wir sind vielmehr nach dem Standpunkte, von dem aus das gegenwärtig vorliegende Werk des Aristoteles betrachtet werden darf, berechtiget, MN weder als ein Conglomerat, noch als einen Anhang anzusehen, sondern wir dürfen sagen, dass von Aristoteles hier ebenso, wie sonst, indem er sich wiederholte, eine bereits abgefasste Schrift zu dem Zwecke benützt wurde, um die eben erwähnte Klärung in den Anschauungen über die den Sterngottheiten verwandten mathematischen Allegorien hervorzurufen, da man von Metaphysik bisher nichts Anderes wusste, und da Aristoteles diese Lehren mit seinen eigenen Anschauungen zu vergleichen die Aufgabe sich zu machen genöthiget war. Hierbei müssen wir nur noch an das uns erinnern, dass wir die verschiedenen Schwierigkeiten, in welche uns die alten Sprachen überhaupt und die Ausdrucksweise eines Plato und Aristoteles insbesondere versetzen, uns nicht nur von Anderen, sondern auch von Aristoteles selbst gelöst ansehen dürfen, also dass nicht bloss einzelne

Citirungen des Aristoteles, wenn sie gerade nicht vollständig mit den bisherigen Auffassungen der betreffenden Stellen in Uebereinstimmung sich befinden, sondern auch die ganze Arbeit selbst uns von Aristoteles erklären lassen müssen. Wenn daher dem Aristoteles wiederholt vorgeworfen worden ist, dass er den Plato entweder nicht verstanden oder nicht habe verstehen wollen, so muss dem und insbesondere den Einwendungen Alberti's und Michelis' gegenüber Rosenkranz (a. a. O. 2, 43) angeführt werden, da er sagt, dass Aristoteles z. B. bezüglich des Verhältnisses zwischen Ideal- und mathematischen Zahlen gar wohl eine Scheidung vornehmen konnte und daher das Verhältniss beider Arten von Zahlen gar wohl zur Widerlegung der Platonischen Theorie über die Idealzahlen zu benützen im Stande war.

Wie nothwendig übrigens die Polemik des Aristoteles gegenüber Plato war, dürfen wir aus der Thatsache schliessen, dass die beiden Philosophen sich ungemein nahe standen. Wir werden ohne Schwierigkeit Rosenkranz beipflichten, wenn er (a. a. O. 2, 19) behauptet, dass in den Ideen Plato's, insofern sie das Messen und Bestimmen mit den Zahlen gemeinsam haben, die Anlage zur Annäherung an Aristoteles steckt. Vgl. Philoponus zu Aristoteles π. ψυχ. A 2. Denn vermöge der hierher gehörigen Vereinigung der Platonischen und Pythagoreischen Lehre dürfen wir weiter hinzufügen: Da Aristoteles in Metaphysik H durch Analogie auch das Messen und Binden, das begriffliche Bestimmen und Vereinigen, sowie andere ähnliche Operationen als conditio sine qua non für seine Wesenheiten gegeben findet, so sehen wir in dem erwähnten Gesichtspunkte die drei grossen Systeme bei aller Verschiedenheit mit einander verbunden. Die Verschiedenheit ist eben vielfach nur scheinbar, und von dieser Rücksicht geleitet, mögen gewisse Aristoteles-Forscher Recht behalten, wenn sie (in neuerer Zeit Bullinger) behaupten, dass Aristoteles im Grunde dasselbe, wie Plato gelehrt habe[1]). Man kann hier sehr wohl der Worte Carl Wilh. Schmidt's (üb. d. Ethik d. Aristoteles im Progr. v. Bunzlau 1864) sich erinnern, welche er in der Einleitung gebraucht, und

[1]) Anmerkung der Redaction. Vgl. darüber die oben S. 390f. angegebene Litteratur.

die also lauten: „Wie Aristoteles dem klaren Bewusstsein, in der Philosophie einem neuen, von Plato weitab führenden Weg betreten zu haben, durch eine scharfe Kritik der Grundlehren seines Meisters Ausdruck verlieh, so hat er diesen Gegensatz auch bei solchen Untersuchungen in schroffer Weise herausgekehrt, deren praktische Ergebnisse keine erhebliche Abweichung von Plato zeigen.“ Und nur von diesem Gesichtspunkte finden wir den Aristoteles häufig auch in der Metaphysik in stillschweigender Gegnerschaft gegen Plato. Und ganz speciell sind gerade die Bücher MN bei einem so bedeutungsvollen Werke, wie die Metaphysik ist, in den Intentionen des Aristoteles nach obiger Richtung gelegen gewesen. — Wir haben oben erwähnt, dass durch jene Bücher MN eine grosse Conclusio durch Aristoteles auf Grund der voraufgehenden Bücher als Prämissen eingeführt werde. Nach dem eben Bemerkten ist noch zu sagen, dass MN die selbstverständliche, vollständige Zurückweisung der Platoniker ist. Aristoteles hat nicht bloss in anderen Schriften, sondern insbesondere in Metaphysik A—Λ soviel gegen die Platoniker vorgebracht, dass es nicht Wunder nehmen darf, wenn er am Schlusse der Metaphysik nunmehr den Plato und seine Lehre im Zusammenhange zurückweist, ohne gerade immer die Namen der betreffenden Gegner zu nennen, wozu man vgl. Reinhardt im Progr. v. Bielefeld 1877/78 Anfg. Dass die damalige Philosophie im Grossen und Ganzen auf die Entscheidung zwischen dem Monismus und Plurismus gefasst sein musste, sowie die Rücksichtnahme auf die Thatsache, dass Aristoteles die Sterngötter und Zahlenallegorien in MN vermöge des Fortgangs der griechischen Philosophie ins Auge zu fassen genöthiget war, aber auch die Erwähnung Reinhardt's in seinem ob. erw. Programme S. 4, dass die Lehre vom Einen und Unbegrenzten von den Pythagoreern ausgeht, sind wichtige Erscheinungen. In welchem Ansehen die von Plato im Phileb. p. 16 hervorgehobenen παλαιοὶ καὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, welche nicht die Menschen der mythischen Zeit (Susemihl, genet. Entwicklg. II S. 14f.), sondern die Pythagoreer sind, auch bei Aristoteles stehen mussten, liegt auf der Hand. Naturgemäss richtet sich des Stagiriten Augenmerk auf diese Philosophen und ihre Nachfolger.

Vgl. Böckh Philolaus S. 47ff. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. I 322f. u. Anmerkung). Und desshalb können wir mit Reinhardt a. a. O. S. 25 uns einverstanden erklären, wenn er behauptet, dass Plato das Gedankenmaterial schafft, in welches der Scharfsinn des Aristoteles Klarheit und System zu bringen sucht.

Ich möchte ferner darauf hinweisen, dass, wie es scheint, die Metaphysik das letzte Werk des Aristoteles ist. Nehmen wir nun an, dass der Verfasser bei Gelegenheit der Züge Alexanders mit der orientalischen Philosophie noch mehr bekannt wurde, als er es in dem ohnehin von derartigen Elementen inficirten Griechenland sein musste, so erklärt sich manche Pointe in seinem Werke, welche ihn veranlasste, jene scharfe Scheidung zwischen sich und den Platonikern vorzunehmen. So z. B. darf die Thatsache, dass das Denken als Schauung etwas Lustartiges ist, nicht damit verwechselt werden, dass hiebei zugleich eine Bewegung gegeben ist. Die Bewegung ist von der Lust ausgeschlossen und daher auch von der Gottheit. Vgl. Eth. Nikom. Buch X. Es sind schon von Anderen, wie z. B. Röth, die orientalischen Elemente aufgezeigt worden, welche in der antiken Philosophie gefunden werden. Das beschauliche Moment, auf welches Aristoteles in der Ethik und Metaphysik hinweist, ist auch ein solches. Aber einem Aristoteles war es nur theoretisch ein Ideal, wenn er die Beschaulichkeit zum wünschenswerthesten Ziel erhob. Man darf desshalb wieder nicht glauben, dass das orientalische Sichselbstgenügen schlechter sei als das Indiefernescheifen, oder umgekehrt, dass Ruhe und Beschaulichkeit dem Streben und der Standesarbeit vorgezogen werden müsse. Die Aristotelische Philosophie ist hier von dem Standpunkte der Theorie ausgegangen, wie ja auch gerade dieser Ausdruck das Wichtigste enthält, obgleich Aristoteles in practischer Beziehung dem Mittleren das höchste Glück zutheilen will; und so stimmt das mit seiner Anschauung von der Ruhe als dem höchsten, wenn auch unbeschreibbaren Glücke. Denn nur im Mittelstande, in welchem das ins Unendliche gehende energische Streben und die fortwährende Unruhe aufhört, ist das wahre Glück. Wir preisen ja auch das idyllische Glück und ziehen uns gerne in die Gefilde der Thäler und Wälder zurück,

wo Hirten und Ackersleute in naiv-sentimentaler Ruhe wohnen. Wie sich aber alle Extreme berühren, so kann man sich auch hier dies zu Gemüthe führen. Die Betrachtung der ewigen Natur und ihrer nie alternden Ordnung führt die reinsten Freuden mit sich; dies kann aber nur durch die beschauliche Wissenschaft geschehen. Vgl. Ernst Curtius (Alterthum und Gegenwart, Berlin 1875 S. 158). Dabei ist zu bemerken, dass man die Lust ja nicht als eine ἐνέργεια im gewöhnlichen Sinne bei Aristoteles auffassen darf. Sie ist selbstverständlich eine gewisse Aeusserung des menschlichen Thuns und der menschlichen Zustände, aber ein wirkliches Thun ist sie nicht. Also hat sich Aristoteles von dem Orientalismus in gleicher Weise ferne gehalten, wie von dem nur im occidentalen Streben begründeten Inductionalismus und zu weit gehenden Empirismus. Aristoteles ahnte eine neue Zeit; daher die scharfe Abweisung aller allegorisirenden, weil viel zu viel verschwommenen Elemente. Nach der Annäherung an Plato, welche in den Büchern A—Λ stattgefunden, erscheint das eben erwähnte Streben, gegen eben diesen Plato aufzutreten, nur selbstverständlich. Die Theologie war bei den Griechen selbstverständlich ein sehr wichtiger Zweig der Wissenschaft. Die Thatsache, dass eigentlich jede Philosophie aus der Theologie entsprang, muss uns erkennen lassen, dass der Mutterboden, auf welchem die Philosophie erwuchs, nur die Wissenschaft von den göttlichen Dingen sei. Daher kommen die Philosophen immer wieder auf die Theologie zurück, wie dies auch ganz besonders aus Aristoteles hervorleuchtet. Aber auch bei Theophrast finden wir vielleicht, wie bei Aristoteles, die Sterngötter gegenüber den Zahlengöttern in Anschlag gebracht. Denn es existirt eine angebliche Schrift des Theophrast τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορία in 6 Büchern, wobei man vgl. Rose de ord. p. 71. Citirt wird dieselbe von Usener in den Analecta Theophrastea, Leipzig 1858, S. 17. Und so könnte man vielleicht der Ansicht Titze's de Aristotelis operum serie p. 105 beipflichten, dass Metaphysik MNΛ, in dieser Ordnung, als 4. Theil des ganzen Werkes zu betrachten sei, indem Aristoteles in MN sich noch besondere Mühe giebt, die Leser dahin zu bringen, dass sie seine in Λ vorzutragende Lehre annehmen. Aber mit Rücksicht

auf den Umstand, dass Aristoteles schon früher einzelne Bücher de Idea et de Monade geschrieben hat (Titze a. a. O. p. 104), welche von Diogenes erwähnt werden, ist es ganz gut glaublich, dass Aristoteles nichts mehr hinzufügt, um die Polemik zu erklären, welche er in MN gegen Plato und Andere unternimmt, sondern dass Buch Λ ganz gut den Abschluss des physikalischen Theiles (K—Λ) bildet, worauf Aristoteles wie von selbst voraussetzt, dass M und N in Hinsicht auf jene Bücher de Idea et de Monade einen mit dem Gegenstande der Untersuchung vollkommen vertrauten Leser finden werden.

Es muss wohl eine Art Pantheismus genannt werden, wenn Aristoteles die Entstehung der Dinge aus der Materie mit Hilfe der Bewegung erklärt. Dabei blieb die reale Seite der Sachen im Vordergrunde. Daher musste Aristoteles gegen jeden Formalismus protestiren. „Das Bestimmtwerden der Materie zur Form findet Aristoteles in der Bewegung. Sie ist ihm jener Vorgang, in welchem sich das nur dem Vermögen nach Seiende durch eigene Thätigkeit zur Wirklichkeit erhebt. Hier verwandelt sich der Process fortgesetzter Bestimmungen, woraus Plato die Reihen und Ordnungen seiner Ideen ableitete, in ein System von Thätigkeiten, durch welche sich im Ergusse des Werdens alle Dinge aus dem gemeinsamen Grunde der ursprünglich unbestimmten Materie zur Wirklichkeit erheben sollen.“ „Die Gottheit ist diesem Processe des Werdens entrückt.“ So Rosenkranz (a. a. O. 2, 61—63). Die Ruhe der potenziellen Wesenhaftigkeit der Dinge lässt sich unschwer bei Aristoteles mit der Tranquillität vergleichen, der die Gottheit unterliegt. Darin liegt das pantheistische Element, welchem aber eine Färbung innewohnt, die gleichweit von dem ruhelosen Bewegen der Sonnensphären, wie von dem beschaulichen Dasein der Zahlengötter entfernt ist. Schon die in dieser Doppelstellung befangene Schwierigkeit musste im Gefolge haben, dass Aristoteles an die Polemik zu denken hatte. Die Vielseitigkeit derselben in MN darf uns desshalb nicht irre machen. Michelis (a. a. O. p. 10) ist zwar der Meinung, dass MN nichts Anderes als die Vereinigung einer Anzahl Fragmente sei. Er glaubt, p. 9, dass, wie MN verbunden erscheinen, etwas Aehnliches in N 3, 4, 5, 6 angenommen

werden müsse, Capitel, in welchen ein wichtiger Plan vorgeschwebt habe, nämlich die Art, wie das Gute mit den Ideen sich verbindet, obwohl auch in diesen Theilen verschiedene Bruchstücke offenbar zusammengeschweisst wären. Es sei daher MN ein Conglomerat verschiedener Fragmente, welche von den Diaskeuasten vereinigt wurden, damit nichts von dem verloren gehe, was von Aristoteles geschrieben ist, wobei sie satis inepte verfuhren, non tamen prorsus absque consilio, weil sie nicht nur alles auf die Ideenlehre Bezügliche in einem Band vereinigt, sondern auch gerade diese Materie selbst in 3 Theile theilten, von welchen einer von den Ideen und deren Verbindung mit den Zahlen, der andere von der Vereinigung mit der Wahrheit der Ideen, der dritte von der Vereinigung derselben mit dem Guten handle. Ich glaube, dass diese letztere Eintheilung schwer zu halten ist. Man braucht desshalb aber auch nicht an eine Fragmentencolligation zu denken; denn Aristoteles spricht hier in loserer Weise, in einem Ton, welcher zeigt, abgesehen von der Einhaltung der nothwendigsten Eintheilungsgründe, dass der Autor einfach sich gehen lässt.

Wenn aber die von unserem Standpunkt aus am meisten umstrittenen Bücher M und N sehr wohl an der richtigen Stelle sich befinden, geschweige denn überhaupt in das Corpus der Metaphysik gehören, dann lässt sich nicht begreifen, wie Titze (de Aristotelis operum serie p. 91—93) behaupten kann, die Schrift sei erst später, nachdem Neleus von Skepsis die Schriften des Aristoteles und Theophrast, aber nicht in der heutigen Gestalt überkommen, zusammengestellt und, wie z. B. das Buch Δ, aus der Logik in die Metaphysik hineingearbeitet worden, so dass damit dann ein halbwegs einheitliches Werk entstanden wäre. Und es ist zwar eine Zeit gewesen, bezüglich welcher Michelis (a. a. O. p. 7) behaupten konnte, MN sei nicht eine zusammenhängende Arbeit, wie Brandis behauptet hat (Aristoteles und seine Zeitgenossen 1 p. 593: „Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit darf man sie — M und N — für eine jener kritisch-historischen Schriften halten“ u. s. f.), sondern eine Compilation von verschiedenen Aristotelischen Fragmenten, welche von den Diaskeuasten zusammengestellt wurden; es sei das eine Ansicht, über welche die Gelehrten,

welche zugleich mit Michelis gelebt hätten, alle einig gewesen seien: aber man neigt heut zu Tage immer mehr zur Anerkennung der Echtheit, wenn sich auch nicht leugnen lässt, dass ein grosser Percentsatz der modernen Philologen und Philosophen sich nicht sehr günstig über die beiden, in Rede stehenden Bücher äussern. Dieses Misstrauen aber zu überwinden haben wir uns eben zur Aufgabe gesetzt.

Die reinliche Scheidung zwischen Mythologischem und echt Philosophischem hat Tiedemann bei Aristoteles nachgewiesen. Es heisst bei ihm (Geist der speculativen Philosophie 2 S. 220): „Was Pythagoras und Plato von einer Theorie über die Principien aller Dinge vortrugen, war eigentlich eine Art von Ontologie; Aristoteles fasste den grossen Gedanken von einer über Alles herrschenden Wissenschaft deutlicher, verfolgte ihn weiter, sonderte das meist Chimärische der Vorgänger davon, und ward der Schöpfer eines wesentlichen Theiles der Metaphysik, desjenigen, welcher an der Spitze aller übrigen stehen muss.“ Und der nämliche Tiedemann bemerkt in einer sehr glücklichen, wenn auch weniger präcisen Anwandelung (a. a. O. 2 S. 221): „Schwierigkeiten zeigten sich seinem (des Aristoteles) scharfen Auge auf dem neuen Wege in Menge . . . daher blieb ihm nicht Stärke genug, auf die innere Einrichtung und den systematischen Vortrag der Sache selbst zu sehen.“ Aristoteles hat aber keine andere Form seiner Auseinandersetzungen wählen können, erstlich wegen der auf Grund seiner Vielschreiberei allzusehr beschränkten Zeit, und zweitens weil er der erste war, der sich in einer zusammenhängenden Rede, frei von jedem Dialogisiren, versuchte. In gleicher Weise sind wir an der Hand Tiedemann's (a. a. O. 2 S. 213) berechtiget, die abweisliche Stellung zu präcisiren, welche den Stagiriten von Seiten seiner Gegner bis auf den heutigen Tag missliebig kennzeichnen möchte; er sagt: „Die Platoniker besonders, wegen Aufdeckung mancher Schwächen ihres Meisters, bürden dem grossen Manne (Aristoteles) nicht ohne Bitterkeit auf, er habe der Vorgänger Lehren verdreht, oder ihre Beweise heimtückisch entnervt, um leichter sie zu widerlegen; ja was noch ärger ist, er habe, um allein zu herrschen, nach türkischer Despotenweise, alle Mitbrüder mit spitzfindiger Sophisterei zu tödten gesucht.“ Aristoteles

spricht sich nicht selten anerkennend über seine Widersacher aus; er musste jedoch tabula rasa machen, wenn in dem grossartigen Gezänke seiner Zeitgenossen seine Stimme nicht ungehört verhallen sollte. Daher bemerkt Jean Paul sehr richtig (Aesthetik 3, 861): „Jede Revolution äussert sich früher, leichter, stärker polemisch als thetisch.“

Auch nach Michelis (a. a. O. p. 13) haben wir die Aenderungen bei der Darstellung der Ideenlehre Plato's in M 4 gegenüber A als einschneidende zu bezeichnen, wenn auch die Wiederholungen uns besonders in die Augen fallen. Mit Rücksicht auf die Letzteren dürfen wir getrost behaupten, dass sie in dem lehrhaft gehaltenen Tone der ganzen Aristotelischen Metaphysik ihren Grund haben, also in Dingen, welche ja schon von Plato hoch gehalten wurden. Und so dürfen wir Michelis beistimmen, wenn er bemerkt, dass die Variirungen in der Zurückweisung der Ideenlehre des Plato in M gegenüber A ihren besonderen Grund haben, so dass auch daraus die Zugehörigkeit von A und MN zur Metaphysik gerechtfertigt wäre. Dies versucht Michelis im Einzelnen zu zeigen, indem er das φασιν des 13. Buches mit dem φαμεν des ersten, dann 990 b 5 mit 1078 b 35, 991 a 5 mit 1079 b 2 ff. vergleicht und zum Resultate kommt, dass Aristoteles in A eine besondere Stellung gegenüber den Ideen einnimmt, während er in M dieselbe vollständig geändert habe. Wenn übrigens Michelis mit seiner Behauptung (a. a. O. p. 36) Recht behält, dadurch, dass er am Schlusse der ganzen Abhandlung bemerkt, schon Plato habe gegen die Ideen sich gewendet und dieselben bekämpft, was in einer bestimmten Form immerhin richtig sein mag, so zwar, dass auch der Parmenides, wenn auch nicht im Sinne einer directen Polemik gegen die Ideen, sich so verhält, dann könnte man annehmen, Aristoteles wollte in A sich so ausdrücken, dass er auf der Seite gemässigter Platoniker steht, während er in M sich denselben wieder schroffer gegenüber stellt, umsomehr, als sich im Laufe einer Schrift, auf deren Abfassung eine lange Zeit verwendet worden, die Anschauungen des Aristoteles immerhin bedeutend ändern mochten. Und da kann man dann noch den Schluss ziehen, dass Aristoteles in seiner Polemik eigentlich nicht

den Plato, sondern andere Leute bekämpft und dem Plato dadurch nützt, dass er MN noch hinzufügt.

Jedenfalls kann man aus dem bisherigen Ergebniss dieser unserer Untersuchung erkennen, dass man immerhin auf den Gedanken kommen konnte, dass gewisse Abschnitte der Metaphysik nicht zum eigentlichen Corpus zu gehören scheinen, und dass insofern das Werk Manchen als eine Compilation des eigentlich von Aristoteles direct herrührenden Theiles und jener weniger passenden Abhandlungen erschien.

Unter diese gehören Forscher, wie Michelis a. a. O. p. 6 f. Derselbe ist sich aber nicht klar, was er aus dem ganzen Werke machen soll. Denn nachdem wir oben gehört, dass Michelis die Bücher M und N als eine Compilation der Diaskeuasten auf Grund Aristotelischer Fragmente betrachte, ist er (p. 6 f.) zwischen zweierlei Meinungen im Zweifel, ob man nämlich anzunehmen habe, dass der ursprünglich von Aristoteles direct herrührende Theil eine prima opera sei oder eine retractio, d. h. dass man zweifeln könne, ob Aristoteles diesen Haupttheil der Metaphysik sogleich so, wie er ist, verfasst und herausgegeben, oder ob er erst später diesen Theil edirt hat. Michelis verweist hierbei allerdings auf seine in derselben Schrift angestellte Untersuchung bezüglich M und N; aber, wie gesagt, diese Untersuchung befriedigt erstlich nicht, und sie besagt zweitens etwas ganz anderes, als das Resultat ist, zu welchem Aristoteles bezüglich der Metaphysik überhaupt gelangt. Und Titze (a. a. O. p. 95), wie selbst manche neuesten Forscher, z. B. die italienischen Gelehrten, betont die doppelte Ausführung der Metaphysik von Seiten des Aristoteles. Buch B sei die genauere Ausführung des 1. Theiles von K, wie Γ die des 2. Theiles. Und weil sich Aristoteles in B Anfang auf A bezieht, wenn er sagt: Es besteht eine Aporie, über welche wir in den πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν u. s. f.; so habe Aristoteles AKΛ als ersten Entwurf und dazu die übrigen Bücher gearbeitet; in der Zwischenzeit sei er mit Physik beschäftigt gewesen, und dann habe er die Metaphysik neuerdings in Angriff genommen, weil er sah, dass das Publikum den ersten Entwurf nicht verstehe. Wenn man auf solche Combinationen sich stützt, dann gelangt man, an-

statt zum Ziele, vom Hundertsten ins Tausendste und wird vor lauter Conjecturen und Bedenken von dem Richtigen allzu weit entfernt. Es wird daher schwerlich etwas Absurderes geben als die Behauptung Titze's (a. a. O. p. 82—84), wo ausgeführt wird, dass auf A wegen des Schlusses dieses Buches und wegen des Anfangs von K gleich das Letztere gefolgt sei, und dass dann als 3. Buch Λ anzunehmen wäre, so dass mit diesen 3 Büchern AKΛ derselbe Gegenstand behandelt worden sei, wie durch die 3 Bücher über die Philosophie. Was in K von Physik steckt, sei so aufzufassen, dass man hier anzunehmen hätte, dass Aristoteles sich vorläufig mehr mit Physik befasst habe, während von ihm die Metaphysik erst später in Behandlung genommen worden sei. Die 3 Bücher Philosophie sind aber, wie insbesondere das dritte, von Anderen, wie z. B. von Cicero, was Titze früher gezeigt hatte, erwähnt, so dass das dritte dieser Bücher mit Λ stimme. Darnach wäre es nicht zum Wundern, wenn Titze zum Resultate käme, dass die Darstellung der Ideenlehre in A die einzig giltige und desshalb M zu verwerfen sei. Denn wenn man seine Hypothese von dem ursprünglichen Bestande der Bücher AKΛ mit seiner Aeusserung vergleicht, wonach die Behandlung der Ideenlehre in A vortrefflich sei (a. a. O. p. 80), dann müsste jene andere in M von Titze abgelehnt werden, weil man etwas sonst Gleiches nur auf Kosten seines Nebenbuhlers in solchem Grade hervorhebt.

Um aber die Irrgänge, auf welchem unsere Gelehrten gewandelt, etwas genauer zu beleuchten, lasse ich wieder Michelis (a. a. O. p. 7 f.) zu Worte kommen. Derselbe behauptet, dass M 6, 21—9, 28 Manches enthalte, was nicht zur richtigen Disposition des Ganzen gehört. Dazu komme, dass, nachdem schon die vorausgegangene (2.) Abtheilung des Buches M von den Ideen gehandelt hat, im 3. Theile Vieles gesagt werde, was, wenn man die Sache genauer überlegt, ganz dasselbe behandle, wie die vorhergehende (2.) Abtheilung, so dass Aristoteles zwar keiner der auseinandergesetzten Meinungen gänzlich seinen Beifall giebt, jedoch die Hauptrolle dem Platon zutheilt. Michelis ist aber auch nicht dagegen, diesen Theil als eine Zuthat zu dem Voraufgehenden anzusehen, welche von dem Autor der vorausgegangenen Abhand-

lung hinzugefügt wurde. Ganz sicher sei es aber, dass von 8, 29 angefangen, ein neues Fragment beginne, welches allerdings von Λ1 gänzlich verschieden sei. Es ist nun jedenfalls auch zu viel behauptet, wenn Michelis meint, dass die Worte 1086a 20 (so muss man nämlich bei Michelis corrigiren statt b20): περὶ τῶν δὲ πρώτων ἀρχῶν κτλ. nicht hierher gehören. Doch gesteht Michelis gleich nachher selbst zu, dass durch Syrian's Bemerkung, dass einige Codds. von der gleichfalls durch Michelis als unrichtig von den Diaskeuasten hinzugefügt erklärten Stelle 1086 b 10 (ὃ δὲ καὶ τοῖς λέγ. . . . λέγωμεν νῦν) angefangen (Cap. 9, 28) das Buch N beginnen lassen, ein ganz vernünftiger Grund nicht nur für diese letztere, sondern auch für die erstangeführte Stelle in dem ganzen Opus gegeben sei. Und wenn nun endlich auch Michelis (p. 8f.) zum Schlusse gelangen muss, dass M und N zusammenhangen, so ist das doch noch ein viel zu geringfügiger Grund, als dass dadurch seine von ihm ursprünglich aufgestellte Combinationsidee erschüttert werden könnte, welche aber doch das Gute hat, dass durch sie die Echtheit von M und N herausgestellt wird, ja nicht allein von diesen Büchern, sondern auch von K. Michelis (a. a. O. p. 9f.), sowie Brummerstädt (über Inhalt und Zusammenhang der metaphysischen Bücher des Aristoteles, Rostock 1840) sind der Ansicht, dass Buch K echt ist; Aristoteles habe öfter den nämlichen Gegenstand behandelt, so in Buch B und in K. Michelis meint das so, dass Aristoteles erst nach wiederholten Versuchen diesen Theil der Philosophie für würdig gehalten habe, in die erste Philosophie eingefügt zu werden. Michelis (p. 10) nimmt ferner 1042a 20ff. zum Behelfe dafür, dass die Bücher MN nicht nach der Metaphysik abgefasst seien. Nichtsdestoweniger behauptet er S. 10f., erstlich dass die eben erwähnte Stelle nicht auf MN sich beziehe, ohne in dem Beweise dafür glücklich zu sein, sowie dass Aristoteles verschiedene Versuche und Anläufe dazu gemacht habe, um metaphysisch zu denken und Metaphysik zu treiben. Dieselben seien ihm aber nicht sogleich gelungen, indem er immer noch ins physische Fahrwasser hinein kam. Darauf weise 1076a 5 und 995a 15. Die Physik des Aristoteles sei keine Physik im heutigen Sinne, sondern eine Wissenschaft, welche nach der einen Seite

hin auf der Naturkunde, nach der anderen auf dem gründet, was wir gleichfalls Metaphysik nennen. Ganz vernünftig, wie diese Anschauung, ist es auch, wenn Michelis (p. 12) der Meinung Ausdruck giebt, dass MN nichts Anderes als das sei, was Aristoteles in der Form von exoterischen Reden über die Zahlen und Ideen gesagt habe, und dass er dies dann einfach an die übrigen Bücher der Metaphysik angeschlossen, woher auch der Eindruck, dass der Anschluss an das Vorhergehende nicht so ganz richtig sei. Wir dürfen aber nie vergessen, dass die Methode unserer Untersuchung auf dem Wege ist, das Werk des Aristoteles selbst heranzuziehen, sowie seine Tendenzen und inhaltliche Bedeutung zu würdigen. Und ich finde hier, dass die Abweisung der Platoniker und Pythagoreer in hohem Grade von Aristoteles verlangt werden musste. Ich will diese Behauptung einigermaassen belegen.

Es ist bekannt, dass, nach Auffindung der Symbolik für die Unendlichkeit der Dinge, darangegangen werden musste, die richtige Analogie zu wählen, d. h. den richtigen Grund für das Entstehen der Welt und desjenigen, was in ihr existirt. Die 10 Kategorien, welche sicherlich schon vor Aristoteles erfunden waren, abhängig von der Pythagoreischen Dekadenlehre, hatten einen neuen Anhaltspunkt geliefert, die Unendlichkeit des Seins zu katalogisieren. Die Ideenlehre konnte dies nicht leisten, weil ungefähr ebenso viele Ideen, wie Dinge waren. Und Aristoteles bemerkt selbst 88b 3—7, dass nicht viel weniger ἀρχαὶ sind als συμπεράσματα. In der Metaphysik H gelten als ἀρχαὶ die durch gewisse, den Kategorien ähnliche Begriffe, wie Binden, Zählen u. dgl. gefundenen Principien. Die letzteren sind in der That eigentlich fast ebenso zahlreich wie die individuellen Dinge. Deshalb hat Aristoteles seine οὐσίαι als ἄτομα bezeichnet, und deshalb schwankt Aristoteles manchmal zwischen dem Idealismus und Sensualismus; weil er aber die Schwächen jeder Symbolik erfasst hat, so wendet er seine strenge Rede in MN in der Form der Kritik gegen diese Symbolik, was sehr nothwendig war, weil er selbst daran war, Symbolik zu treiben und dies doch nicht thun zu wollen vermeinte. Es ist daher sehr interessant, was Joh. Hermann in seiner Abhandlung: quae Aristoteles de ultimis

cognoscendi principiis docuerit (Inaug.-Dissert. v. J. 1864 S. 14) über die Aristotelischen Principien der Erkenntniss sagt, und dass er (S. 15) erklärt, dass trotz der Unendlichkeit der Principien als individueller Bestimmungen doch wieder eine endliche Zahl von ὅροι angenommen werden müsse. Nur lassen sich nicht die Verschiedenheiten in der Bestimmung der Dinge aus den Verschiedenheiten irgend eines bloss Begrifflichen, wie der Idee oder der Zahlen, abnehmen, sondern die kategorielle Uebersicht muss im Interesse der Wissenschaft auf mehr unmittelbarem Wege erfolgen. Darin liegt, wie ja jedermann weiss, die historische Bedeutung des Aristoteles. Dieser Philosoph war der erste, welcher auf die dringende Nothwendigkeit der Naturwissenschaft hinwies, dessen Freude an dieser, wie sie sich in seinen zoologischen Schriften bekundet, gar nicht zu erklären wäre, wenn er nicht schon das naturwissenschaftliche Princip mindestens geahnt hätte. Und, wie es heutzutage Viele giebt, welchen dieses Princip über alles geht, welche es daher in hohem Grade unangenehm empfinden, wenn man ihnen die Mystik und Symbolik zumuthen wollte, gerade so verhielt es sich mit Aristoteles, welcher noch dazu durch die damaligen Controversen in den Streit förmlich hineingezogen worden zu sein schien. Instructiv bleibt hierin immerhin Teichmüller (a. a. O. 1, 267): „Da Isokrates sich so sehr darüber beschwert, dass man ihm Mangel an wissenschaftlicher Bildung vorgeworfen hatte und nun Gelegenheit nimmt, das Studium der Geometrie und Astrologie nur für eine Jugendbeschäftigung zu erklären, und es unleidlich findet, wenn sich ältere Leute noch damit befassen: so dürfen wir uns daran erinnern, dass Xenokrates einem Schüler, der nicht Geometrie und Astronomie verstand, mit den Worten abwies ‘bei mir wird nicht Wolle gekrempelt’ oder nach Anderen: ‘Dir fehlen die Henkel zur Philosophie’. . . . Da Xenokrates viele Schriften über Geometrie und Astronomie verfasste und Isokrates sich gerade über diese Beschäftigung ärgert, so unterstützt diese Beziehung noch die Annahme, dass Xenokrates damals bei Aristoteles geblieben war. Speusipp war an mathematischer Kraft, wie es scheint, geringer; doch schrieb auch er einen dahin gehörigen Dialog.“ Man wird aus diesem schroffen Aufstellen der Mathe-

matik als einer Hauptgrundmauer des philosophischen Gebäudes gewiss schliessen dürfen, dass auch die Krönung des wissenschaftlichen Prachtbaues, in welchem bei den damaligen Philosophen die Metaphysik untergebracht war, im Wesen einer mathematischen Form theilhaft gewesen. Daher musste bei der bedeutenden Neigung des Aristoteles zum Reellen, Sachlichen, Natürlichen ein Antrieb dazu, sich in ihm entwickeln, die bisher von ihm errungenen Resultate möglichst dadurch zu sichern, dass er sie mittelst eingehender Polemik in MN noch einmal beleuchtete. Teichmüller (a. a. O. 1, 192f.) bemerkt übrigens, dass das Pythagoreisiren zur Zeit des Aristoteles gang und gäbe war, ein Grund mehr für den schweren Stand, welchen Aristoteles hatte, und der ihn zwang, für die Erhaltung seines Werkes die Waffen der abwehrenden Kritik zu schwingen.

Es ergiebt sich aus unserer bisherigen Darstellung, dass es dem Aristoteles, welcher so ziemlich der erste war, der Philosophie in fortlaufender, wissenschaftlicher Weise zum litterarischen Ausdruck brachte, schwer genug geworden sein mag, den spröden Stoff bei den damals zu Gebote stehenden Hülfsmitteln in eine abgerundete Form zu bringen. Es steckt daher ein gutes Korn Wahrheit in der Behauptung Teichmüller's (a. a. O. 1, S. 223), dass dem Aristoteles die geistvolle Speculation des Plato mangelte, und dass er nur compilirt habe, was schon deshalb in gewissem Grade wahrscheinlich ist, weil Aristoteles' System doch dem Platonischen ziemlich verwandt erscheint, wie wir bereits oben betonten. Teichmüller sagt: „Ich nehme an, Aristoteles habe aus speculativer Schwäche den Plato missverstanden, und ohne die speculative Ineinsschauung, welche Plato fordert, die hier und da aufgerafften Platonischen Begriffe bloss summirt und neben einander gestellt, woraus sich dann von selbst seine eigene Darstellung der Substanzen ergab.“ Ob sich nun aber dies so ohne Weiteres von selbst machte, möchte ich doch bezweifeln. Denn Aristoteles hatte nach dem von uns bisher bemerkten doch schon aus anderen Philosophen Anregungen gewonnen, welche ihn zu der eben erwähnten wesentlichen Modification des Platonischen Systems hinführten, einer Modification, welche eben nur durch die Genialität

des Stagiriten möglich geworden ist. Teichmüller sagt ferner (a. a. O. 1, S. 299) in Bezug auf die Idealzahlen, man erkenne bei dieser angeblich (von Teichmüller unterstrichen) Platonischen Lehre deutlich die Spuren des Aristoteles, der für die höhere, philosophische Speculation nicht genügend begabt war und daher alle Unterschiede vervollständigte und daraus besondere Wesen machte, wie er es mit seinen Speciestypen und seinen Göttern that. Allerdings wird man wahrnehmen, dass diese Ausdrucksweise Teichmüllers nicht deutlich genug ist, da man nicht weiss, ob er annimmt, dass Aristoteles die Ideen des Plato herübergenommen, oder ob er glaubt, dass Aristoteles selbst jene Wesenheiten aufstellt. Aber das können wir sagen, dass Aristoteles über Plato gerade soweit hinaus gelangte, dass er sich durch Polemik in einen Gegensatz zu ihm stellen musste. Wie Teichmüller (1, 210—212) hervorhebt, hat Plato neben der Psychologie und Astronomie auch die Mathematik und Musik gefordert, um dasjenige Ziel zu erreichen, welches einem jeden weisen Manne vorschwebt. Aristoteles war kein mathematisches Genie. Ihm lagen die Naturwissenschaften näher. Bekanntermaassen verhält man sich in der Regel jenen Fertigkeiten gegenüber abstossend, in denen man selbst nicht hinreichend geübt ist. Nachdem Aristoteles in Buch Λ der Astronomie, mit welcher er sehr vertraut erscheint, seinen Tribut gezollt, wird ihm sogleich die Nothwendigkeit eingeleuchtet haben, auch mit der Mathematik abzurechnen. Und da ihm nun unwillkürlich der Gedanke gekommen sein mag, dass die Ausführungen in mathematischer Philosophie, wie sie sich bei den Platonikern finden, zu wenig Stichhaltigkeit besitzen, so machte er sich sogleich an die Arbeit und verwarf in umfassender Weise die Zahlenlehre mit gleichzeitiger Hervorhebung der Thesen, welche ihm selbst bereits fest standen, so dass sich dadurch ein abgerundetes Gesammtbild ergab.

Hierbei muss nach dem Vorgange Teichmüller's (1, 229—246) daran festgehalten werden, dass Plato eine Zahlenlehre besass, und so wird es doch wohl immer einleuchtender, wie die Mathematik in der damaligen Philosophie sich auf eine ganze Reihe von Vorgängern stützte, von den Pythagoreern angefangen bis zu den

Platonikern; und wenn man sich daran gestossen, dass in den Dialogen Plato's nur sehr wenig von der Zahlenlehre gesprochen wird, dann dürfte man den Grund hiefür doch in der Selbstverständlichkeit finden, mit welcher die Zahlen auf diesem Gebiete auftraten. Und nicht gegen das Mathematische in den Platonischen Dialogen, worunter ja die sogen. Platonische Zahl im „Staate", wie vom Himmel gefallen, uns tiefer in die Werkstätte der Platonischen Mathematik blicken lässt, zieht Aristoteles zu Felde, sondern gegen die eben erwähnte, allen damaligem Philosophiren anhaftende und zu Grunde liegende Zahlensymbolik richtet sich des Aristoteles Polemik, welche er nothgedrungen in MN anstellte, sollte seine eigene Lehre durchdringen.

Ich glaube überhaupt, wir haben in den vor MN angesetzten Büchern die Darstellung einer Philosophie, wie sie sich nach Plato allmählich eingebürgert hat; es sind gewiss nicht lauter Originalgedanken des Aristoteles, vielmehr eher eine Compilation, wie schon oben angedeutet. Teichmüller (1, 265) bemerkt: „Wir mögen dem Schwätzer Isokrates es immerhin verzeihen, dass er sich erlaubt, den Aristoteles der Compilation zu beschuldigen" und in der Anmerkung*): „Dass in dieser Zeit das Excerpiren und Compiliren beginnt, ist auch schon von Usener und Rose bemerkt. Diels schreibt in seinem bewunderungswürdigen Werke: Doxographi Graeci p. 103, dass die Praxis des Ausziehens vielleicht schon zur Zeit des Aristoteles nicht unerhört war (ein Auszug des Staates des Plato wird dem Aristoteles und dem Theophrast zugewiesen) und ist später immer häufiger geworden." Ich halte dafür, dass die so zahlreichen πολιτεῖαι des Aristoteles eben nichts anderes als ziemlich kritiklose Excerpte sind. Und das Nämliche gilt für die naturwissenschaftlichen Schriften, in denen auch schon die Spuren von Polemik sich finden, welche in der Regel bei einem findigen Kopfe mit dem bloss mechanischen Abschreiben sich verbindet. Die nämliche Erscheinung zeigt sich daher nach Vollendung der ohnehin auch auf Polemik aufgebauten Metaphysik am Schlusse derselben; denn es war der Höhepunkt des Ganzen erreicht, und des Aristoteles ohnehin zu Widersprüchen geneigtem Sinn entfährt hier einmal — ganz naturgemäss — der Donnerkeil der Fehde,

um nach allen Seiten zu treffen. Darin liegt auch der wahre Grund, weshalb Aristoteles — abgesehen von anderen Dingen — auf einmal das φαμεν des 1. Buches in ein φασι des 13. verwandelt. Denn die Compilation A—Λ lässt uns den Aristoteles doch in hohem Grade mit der Platonischen Lehre in Harmonie erscheinen, bis ihm in MN der Geduldsfaden reisst. Daher ist es auch nichts mit einer Athetese von A. Diejenigen, sagt Titze a. a. O. p. 81, welche annehmen, dass Aristoteles A nicht geschrieben habe, beachten nicht, dass Syrian bemerkt, dass Aristoteles am Schlusse der Metaphysik („in posteriore aliquo Metaphysico libro") auf A Rücksicht nimmt. Und wenn Titze (a. a. O. p. 72) darauf aufmerksam macht, wie Duval K und Λ hinter MN stellen wollte, so ist es auch damit nichts. Denn die Polemik von MN konnte dem compilirten K und dogmatischen Λ nur nachfolgen, nicht vorangehen. Es war der Mangel des Verständnisses für diese allerdings nicht leichte Compilationsarbeit, welche, nur in der Methode, die Ordner der Aristotelischen Werke und Bücher, voran einen Apellikon, veranlasste, gewisse Abtheilungen und Schriften des Aristoteles bruchstückweise unter anderen Namen herauszugeben als der Stagirite dies gethan. Es war auch von diesem, durch Titze p. 25 hervorgehobenen Standpunkte nur ein Glück, wenn die Urhandschriften oder wenigstens sichere Abschriften davon in Alexandria wohlverwahrt hinter Schloss und Riegel lagen. Trotz allen Eigenthümlichkeiten jedoch, welche der Aristotelischen Metaphysik anhaften, dürfen wir gestehen, dass sie in ihrer Einzigartigkeit als Werk an sich nicht bloss sehr beachtenswerth, sondern auch einer gewissen relativen Vollkommenheit theilhaftig erscheint. Und wenn Titze p. 78 den bekannten Brief des Alexander an den Aristoteles, worin ersterer sich beklagt, dass der Stagirite eine Schrift über Metaphysik zu früh veröffentlicht hat, auf die Schrift π. φιλοσοφίας beziehen will, so werden wir dies für richtig halten müssen, weil Alexander sich schwerlich die Mühe genommen hätte, die 14 Bücher der Metaphysik auch nur durchzusehen und dann jenes decidirte Urtheil zu fällen, andererseits ergiebt sich aber aus der Existenz des von Titze angezogenen anderen Werkes als wahrscheinlich, dass Aristoteles nach dem Muster seines, uns in K vor-

liegenden Extracts aus der Physik wohl auch die Schrift π. φιλοσοφίας der Metaphysik wird zu Grunde gelegt haben. Daher hat Titze Unrecht (p. 79), zu behaupten, dass A das erste Buch der Schrift über die Philosophie sei. Das würde schon zu der oben von mir erwähnten Beziehung von A auf M nicht angehen. Und damit fällt auch die durch Titze (p. 79) erwähnte Athetese dieses Buches von seiten Buhle's. Uebrigens weist auch die, insbesondere in den späteren Abschnitten des Complexes MN vorkommende zersplitternde Behandlung auf eine Compilationsarbeit von Seiten des Stagiriten selbst hin und darauf, dass Aristoteles eben eher für einen Schüler des Plato als für einen selbständigen Meister galt. Es mag aber sein, dass neben Plato von Aristoteles noch andere Schulen besucht wurden, in denen zuerst die Grundlage zur Opposition gegen Plato geschaffen worden ist. Vielleicht müssen wir diesem Umstande, dass Aristoteles die Schule mehrerer Lehrer zugleich besuchte, die mannigfachen, uns neuen Gesichtspunkte der Metaphysik verdanken. Es musste aber eine ziemlich radicale Strömung gewesen sein, welcher Aristoteles seinen Ruf verdankte, und welche im Stande war, in Aristotelische Form gekleidet, noch recht spät die Geister zu ergreifen. Es mag nicht ohne Bedeutung sein, wenn wir Buhle hören, welcher (Gesch. d. Philos. 2. Band. Gesch. d. Künste u. Wissenschaften, Göttingen 1800 S. 125) über die Thatsache, dass beim Wiederaufleben der Wissenschaften im Abendlande Aristoteles ein bedeutendes Ansehen genoss, sich folgermaassen äussert: „Auch hatte Aristoteles der vornehmsten Lehre der Platonischen Philosophie, worauf das ganze System derselben in seiner Eigenthümlichkeit sich stützte, der sogenannten Ideenlehre, in der That sehr triftige Gründe entgegengesetzt, die weder die älteren noch die neueren Platoniker abzulehnen und zu widerlegen wussten, und die daher auch im Urtheile der damaligen italienischen Gelehrten dem Aristotelischen System einen Vorzug vor dem Platonischen verschafften." Das hindert aber nicht, anzunehmen, dass der Aristotelische Sensualismus schon lange Zeit vorbereitet war und nur auf den geeigneten Mann gewartet hatte. Diese reale Natürlichkeit in der Elementen der Aristotelischen Philosophie brachte selbst die

Späteren dahin, alles möglichst zu verkörpern und zu versinnlichen. Eine Logik z. B. war nur dann möglich, wenn sie etwas schuf. In diesem Lichte erscheint die Bemerkung des Severinus Boethius de consolat. philosophiae, dass ihm ein Weib erschienen sei, dessen Kleider aus sehr dünnen Fäden gewesen. Am äussersten Rande wären die Buchstaben Π und Θ eingewoben gewesen. Damit, sagt Titze p. 15, dem ich diese Stelle entnehme, sei die Logik, Ethik und Metaphysik gemeint, wobei Titze unter Π eine ποιητικὴ φιλοσοφίας, d. h. die Logik, versteht. Wir wissen ja ohnehin, wie sehr das Anschauliche, Sinnliche in dem Volke einen guten Boden findet. Aristoteles ist der Mann des Volkes, der sich eben deshalb auch gewöhnlich auf den sogenannten gesunden Menschenverstand stützt. Seine Kategorien sind keine blossen Begriffe, sondern Sacheintheilungen. Seine Logik geht immer auf das Dingliche, wie sich unter Anderem aus seiner Auffassung der Theile und der Bedeutung der Definition ergiebt.

Eine Schwierigkeit musste für Aristoteles in der richtigen Länge der Bücher liegen. Brummerstädt S. 55f. geht von dem Grundsatze aus, dass Aristoteles durchgehends für jedes Buch aller seiner Werke einen relativen Abschluss erzielt habe, und das stimmt mit der Anschauung von Birt, welcher in seinem Werke über das antike Buchwesen wiederholt hervorhebt, dass die Länge der Bücher eines Schriftstellers eine relativ begrenzte war. Wenn also auch Aristoteles im Stande war, ein abgerundetes Werk und wohlgetroffenes Gemälde seiner, sowie jener philosophischen Anschauungen zu bieten, welche sich dazu fähig erwiesen, Materialien zu dem stolzen Bau zu sammeln, so lag in dem eben erwähnten äusseren Umstand ein bedeutendes Hinderniss, das Ganze so herauszugestalten, wie es im Interesse eines verständigen und Verständniss fordernden Leserkreises unserer heutigen Zeit gelegen gewesen wäre. Daher erscheinen Urtheile wie das Weisse's bei Brummerstädt S. 33, dass die Metaphysik von Aristoteles nicht bearbeitet worden sei, dass er also keine πρώτη φιλοσοφία geschrieben habe, nur daraus hervorgegangen, dass man nicht den antiken Maassstab anzulegen vermochte. Denn wenn wir genau sein wollen, dann finden wir innerhalb der einzelnen

Bücher keine Schwierigkeit, nur die Reihenfolge derselben erscheint weniger annehmbar, muss aber, wie wir gesehen, entschuldigt werden. Wenn also z. B. Titze p. 71 sagt, dass er geneigt sei, das Buch α der Metaphysik vor Physik A zu stellen, also dass α die Reihe der physischen Bücher beginne, während die Physik doch nicht schon gleich Anfangs den metaphysischen Charakter haben darf, der ihr durch α aufgeprägt würde, und wenn ebenderselbe Buch Δ zur Logik rechnet, so zwar dass dieses Buch etwa hinter die Prädicamenta und hinter die Bücher π. ἑρμηνείας zu setzen wäre, so dürfen wir, bei der Erwägung, dass letztere Annahme schon desshalb nicht zutreffend ist, weil etwas Metaphysisches in die Logik hinein schon gar nicht passt, uns nur erinnern, dass nicht wir es sind, welche ein Buch zu schreiben, wohl aber dass wir ein bereits Geschriebenes, welches noch dazu unter den ungünstigsten Verhältnissen geschrieben worden, vom richtigen Standpunkt aus zu begreifen und zu erfassen haben. Es muss aber für keineswegs wunderbar gehalten werden, wenn Titze, der sich gegen die Athetese von A durch Buhle erklärt, glaubt, dass, abgesehen von diesem 1. Buche, die Metaphysik unter die von Diogenes erwähnten ἄτακτα zu nehmen sei.

Daher sind es gewiss nur Lichtpunkte, wenn sich hier und da ein Gelehrter findet, der es unternimmt, das Aristotelische Werk vor den Angriffen der Gegner zu schützen. So hat gegen Buhle sich Fülleborn (Beiträge z. Gesch. d. Philos. 5. Heft p. 204ff.) erhoben, indem er die Echtheit der überhaupt von Buhle angefochtenen Bücher zu vertheidigen und ihren Zusammenhang mit den übrigen nachzuweisen gesucht.

Jedenfalls haben Ansichten, wie H. Ritter (Gesch. d. Philos. 3, 58f.), dass die Metaphysik der Logik zuzuweisen sei, und dass erstere nicht als ein eigener, selbständiger Theil der Aristotelischen Philosophie anerkannt werden dürfe, nichts für sich, wie auch Brummerstädt a. a. O. S. 33 Anmerkung 73 dargethan. Man hat auch gemeint, dass Buch Λ den Höhepunkt der Metaphysik bezeichne. Darüber eine Bemerkung! — Ich stimme mit Patritius in gewisser Beziehung überein, wenn er (Discuss. peripat. lib. VII p. 67 bff.) sagt, dass Gott selbst als bestimmtes Seiendes erscheint,

als eine Art, genus, der seienden Dinge (entium); Gott sei also nicht das Seiende überhaupt, das ens qua ens, d. h. das gemeinsame Prädicament aller Dinge, welches in allen Kategorien enthalten ist; die Betrachtung dieses Seienden als solchen nun meint Patritius mit mir, gehört nicht in die Wissenschaft vom letzten Grunde der Dinge (als besonderer Theil), sondern müsse für sich angestellt werden, d. h. das 12. Buch Λ ist nur ein Theil der Metaphysik, aber nicht deren Höhepunkt. Letzterer ist in ZHΘ gelegen, wozu MN die willkommene Klarstellung bereit liegender Einwendungen, also auch Erläuterung ist. Λ ist nur dazu da, um zu zeigen, welchen Einfluss das oberste Wesen auf die Gestaltung der anderen Wesen nimmt, beziehungsweise nicht nimmt. Die Wesenslehre ist aber dem Aristoteles die Hauptsache, wobei nicht gesagt erscheint, dass die in MN behandelten Zahlengötter des Plato und Pythagoras für diese Urheber derselben als durch die Gottheit beeinflusst erscheinen in einer Weise, die von Aristoteles eben bekämpft wird, so dass eine andere Beeinflussungsart an ihre Stelle gesetzt sich zeigt.

Diese Darstellung erscheint uns wichtig für die Beurtheilung der bereits oben erwähnten Behauptungen Buhle's und Titze's. Die beiden stimmen nämlich in der Ansicht überein, dass in den metaphysischen Büchern die für verloren gehaltene Schrift περὶ φιλοσοφίας enthalten sei. Im Uebrigen weicht Letzterer durchaus von Ersterem ab. Titze's Meinung ist folgende: Aristoteles hat zuerst 3 Bücher über die Philosophie im engeren Sinne des Wortes, die πρώτη φιλοσοφία, geschrieben, eben die, über deren Herausgabe nach Gellius' und Plutarch's Erzählung Alexander sich in einem Briefe an Aristoteles beschwert haben soll. Diese 3 Bücher sind AKΛ. Wenn wir gleich diese Behauptung Titze's untersuchen, so muss sie uns als nicht haltbar erscheinen, weil man nicht weiss, was die lange Einleitung in A und die Erwähnung der Axiome hinter den Aporien in K zu bedeuten haben soll, abgesehen von Λ, das völlig in der Luft schwebt. Titze fährt fort, Aristoteles habe später K weiter ausgeführt in BΓE (welches letztere Buch aber nur bis Cap. 3 hieher gehöre und mit Z zu verbinden sei) und in HΘI; das ganze Buch Δ dagegen gehöre zu den logischen

Schriften; M und N bilden nach Titze eine Fortsetzung der Metaphysik. K ist dann durch weitere Ausführung seines Inhalts — nach Titze — in den übrigen Büchern überflüssig geworden. Titze stimmt also mit Patritius überein, dass ABIKΛ zur eigentlichen Metaphysik gehören; dagegen hält er mit Buhle auch ΓE (theilweise) und ZHΘ für Schriften metaphysischen Inhalts. Alle drei sind aber der Ansicht, dass α und Δ von der Metaphysik zu trennen wären. Diese Darlegung giebt Brummerstädt (a. a. O. S. 32f.) und fährt fort (S. 33[71]), Titze habe darin Recht, wenn er in Buch K die Gegenstände angedeutet findet, welche in den vorauf gehenden Büchern behandelt waren; nur irre er, wenn er jene für eine spätere Ausführung des Inhalts von K hält. Dieses sei vielmehr eine Recapitulation, wie das ganz in der Weise des Aristoteles liege: „Eine solche Zusammenstellung der Hauptpunkte aus der voraufgehenden Untersuchung war um so nothwendiger, als in dem folgenden Buche Λ das Resultat der ganzen Untersuchung gegeben werden sollte. Zu vgl. Brandis' a. a. O. Anmerkung 50“ (womit wohl die bekannte Abhandlung in den Verhandlungen der Berl. Akad. gemeint ist). Gegen diese Auffassungen nun, als wäre Λ der Höhepunkt und das Resultat der ganzen Metaphysik muss man Bedenken haben. Denn ich kann auch mit Brummerstädt trotz seiner entschieden conservativen Richtung mich nicht einverstanden erklären. Buch Λ ist keineswegs das Ergebniss, sondern nur ein untergeordneter Theil. Wir haben das oben schon bewiesen. Bezüglich der Recension AKΛ, welche wiederholt erwähnt wird, bemerke ich noch folgendes. Nach Bonitz (Aristoteles' Metaphysik 2,35) sagt Krische (Forschungen p. 271), dass Phädrus, ein Epikuräer, aus dessen Buch über die Götter, und nicht aus den Schriften der alten Philosophen selbst, Cicero seine Erzählung in der Schrift de nat. deor. I, 13 schöpfte, sich einer Ausgabe der Metaphysik des Aristoteles bedient hat, welche von einem Alexandriner, vielleicht von Hermippos verfasst, oder besser angeordnet worden, worin die erste Philosophie in den 3 Büchern AKΛ enthalten gewesen sei. Dagegen meint Bonitz, dass sich diese Ansicht auf zu viele Conjecturen stütze; und wenn auch ein solches Buch bei den Alten existirte, enthaltend AKΛ, so könne man

doch nicht viel darauf geben, weil diese Anordnung wo möglich eine noch schlechtere sei als die hergebrachte. Soweit Bonitz. Abgesehen nun von dem zuletzt von Bonitz vorgebrachten Argumente muss ich, selbstverständlich unter Einverständniss mit Bonitz, insoweit er eine Metaphysik AKΛ nicht anerkennen will, den Umstand als einen wichtigen hervorheben, wonach K in allen diesen Recensionen oder Angaben als ein integrirender Theil genannt wird. Auf gleichem Niveau, wie Brummerstädt, befindet sich Patritius, welcher — nach der Angabe des Ersteren Buch α, als zur Physik gehörig, ausgeschlossen, die Bücher 1, 2, 10, 11, 12, 13 der Theologie zugewiesen und die übrigen vor jenen Schlussbüchern befindlichen als das Sein als solches behandelnd hingestellt hat. Denn im eigentlichen Sinne Theologie ist in Buch Λ auch nicht gelehrt, sondern eine philosophische Astronomie. Doch hat Patritius die gute Eigenschaft, dass er wenigstens nichts von einem Resultate der Metaphysik verlautbaren lässt. Wir haben oben gesagt, dass diejenigen Unrecht thun, von welchen Buch A für unecht erklärt wird. Der Grund jedoch, aus welchem Buhle für die Unechtheit eintritt, besteht nach Titze (a. a. O.) darin, dass der Stil leichtfertig ist, ferner weil öfter auf die Physik Rücksicht genommen wird aliaque temere ab ipso in hunc librum effusa. Titze sagt nun gegenüber Buhle, dass gerade die prolusio, quae operis initio mire convenit, und die historische Einleitung des Aristoteles ganz würdig ist, so dass sie schwerlich ein Anderer als Aristoteles so compendiös und in so digesta ac perpensa ratione hätte ausführen können. Ich füge dem noch bei, dass die Weitschweifigkeit in dem Buche A ganz geeignet ist, einem längeren Werke als Einleitung zu dienen. Abgesehen davon führt uns dieses Buch in medias res; denn wenn Biese Aristoteles Philosophie I, 320 die Metaphysik als die Wissenschaft der inhaltsvollen Prinzipien bezeichnet und dadurch zugleich ihr Verhältniss zur Aristotelischen Logik bestimmt, so dass damit übereinstimmt, was Trendelenburg in seiner Schrift: Elementa logices Aristotelicae (p. 73f.) über den Charakter der Aristotelischen Logik sagt, so ergiebt sich, dass Brummerstädt (a. a. O. S. 34 Anmerkung 73) Recht behält, wenn er dies als einen glücklichen Gedanken hervorhebt. Es gilt

auch hier, was Buhle bezüglich der Gesichtspunkte bemerkt, welche dazu aufgestellt werden, um die Werke des Aristoteles richtig anzuordnen, und Titze a. a. O. p. 18 stimmt ihm darin zu: Erstlich habe man darauf zu sehen, welches die Ansicht des Autors selbst ist, wonach er eine gewisse Verwendung derselben in seinem Werke voraussetzt, hernach auf die Urtheile, durch welche er diese seine Ordnung zu beweisen pflegt, endlich auf den habitus und das Colorit, welche die Gegenstände der einzelnen Disciplinen bei Aristoteles zeigen. Man wird dies nicht bloss für die Eintheilung der Werke des Aristoteles, für die Zeitbestimmung u. dgl., sondern gerade für die Beurtheilung des uns vorliegenden metaphysischen Opus in jeder Beziehung zu beherzigen haben. Nehmen wir dazu, was Rose (de ord. 122) bemerkt, dass in der Eudemischen Ethik 1, 6. 2, 6. 10 von Eudemus seine, des Eudemus, Analytik angeführt wird. Wenn es richtig ist, und daran wird man nicht zweifeln dürfen, dass die Eudemische Ethik eine Umarbeitung der Nikomachischen ist (vgl. meinen Aufs. im Jahrb. f. Philos. u. speculat. Theologie v. J. 1895), dann könnte man zum Ergebniss kommen, dass seit Plato, insbesondere aber seit Aristoteles die Philosophen über die in den Schulen feststehenden Gegenstände: Logik, Ethik, Metaphysik, Physik ihre Gedanken zu Papier brachten, dass also jeder ordentliche Philosoph nach den damaligen Schulregeln genöthigt war, über diese Gegenstände zu schreiben und seine Meinungen zu äussern. So hat Eudemus, so Theophrast dies gethan, offenbar nach dem Vorgange des Aristoteles, der diese Eintheilung der Wissenschaften dogmatisch überkommen und zugleich fest umschrieben hat. Also hat auch Aristoteles in der Metaphysik nur seine eigene Anschauung, wie sie uns gleichfalls in seinen übrigen Werken entgegentritt, in dogmatischer Weise festgestellt, was ich schon im Philologus (im J. 1896) behauptet habe. Der Inhalt der einzelnen Bücher ist demnach mehr ein dogmatischer, und nur wo es Angelpunkte gab, in denen des Aristoteles Meinung sich mit jener seiner Gegner kreuzte, nur da wurde von ihm polemisirt. Von diesem Gesichtswinkel aus ist z. B. Buch Δ zu betrachten, das einzige, welches seiner Kapitel Abgerissenheit wegen von den meisten als der Stein des Anstosses

betrachtet wurde. Denn ich wüsste wahrlich nicht, was sonst in der Metaphysik nicht nach dem Plane des Aristoteles abgefasst sein könnte, zumal wenn wir erwägen, was ich bereits über M und N gesagt habe. Was jedoch Buch Δ an sich betrifft, so mögen jene Definitionen der einzelnen Begriffe von ἀρχή, φύσις, Einheit, Vielheit, Sein u. dgl. nichts Anderes bezweckt haben, als die Anschauungen des Aristoteles über Dinge zu äussern, welche in der Metaphysik zur Sprache kommen müssen, weil sie Grund- und Ecksteine dieser Wissenschaft sind. Und weil hierüber jeder Philosoph anders denkt, so musste auch Aristoteles dabei zu Worte kommen. Wir wissen auch, wie in hohem Grade Aristotelisch das ist, was in Buch Δ gesagt wird, wir wissen, wie Aristoteles selbst im Verlaufe des Werkes sich so vielfach auf jene πολλαχῶς εἰρημένα bezieht, kurz — es ist nicht bloss echtes Aristotelisches Gut, das hier vorliegt, sondern auch die genaue, subjective Präcisirung des Standpunktes, welchen Aristoteles gegenüber solchen Fragen einnimmt, die unweigerlich jedem damaligen Philosophen zur Beantwortung gestellt waren.

Mag daher Buhle auch noch so sehr im Uebrigen Fehler begangen haben, in dem Punkte hat er nicht so ganz Unrecht, ΔE—ΘKΛ als die eigentliche Metaphysik enthaltend darzustellen. Buhle nimmt an (üb. die Echtheit d. Metaph. in Bibliothek d. alt. Litterat. u. Kunst, Stück 4 u. in Ersch. u. Grub. Enc. d. Wiss. u. K. Theil 5 S. 284), dass die Bücher ABΓEΛMN, wenn sie, was freilich von einigen Büchern auch noch zweifelhaft, auch Aristotelischen Ursprungs, doch gewiss nicht in den Zusammenhang der Metaphysik gehören, vielmehr einzelne, nur zufällig in diese Verbindung geratene, logische Schriften des Aristoteles seien (so Brummerstädt S. 32), von den übrigen Büchern dagegen, also von ΔE—ΘKΛ (wobei für letzteres Buch wohl die Einleitung weggelassen sein dürfte), meint er, dass sie die eigentliche Metaphysik enthielten und nichts Anderes seien als die Bücher π. φιλοσοφίας, welche in dem Katalog bei Diog. von Laerte angeführt werden. Bezüglich des Buches E haben wir bereits oben für Titze eine ähnliche Zertheilung, wie hier, gefunden. Von Patritius weicht Buhle beträchtlich ab; nur K und Λ scheinen, nach Brummerstädt, den

beiden genannten Gelehrten übereinstimmend dem Inhalte nach zur eigentlichen Metaphysik zu gehören. Also auch hier die Erklärung der Echtheit von K. Wir haben oben gesehen, dass Titze an die Stelle von K die Bücher BΓE setzt. Bei so gearteten Differenzen erklärt es sich von selbst, wenn man nicht recht weiss, woran man ist. Dann aber muss doch wieder hervorgehoben werden, dass K bei seinem Doppelinhalte einer eingehenderen Prüfung bedurft hätte. Das Ergebniss derselben konnte nicht zweifelhaft sein, wenn man erwog, dass die physikalischen Thesen der zweiten Hälfte eben genau jenen Abriss bieten, welcher zum Zwecke des Verständnisses der noch folgenden Bücher nothwendig erscheint. Immer aber muss im Auge behalten werden, dass Aristoteles in etwas anderem Sinne über Metaphysik schrieb als wir Modernen das thun. Es ist, als ob Aristoteles die Grundsätze sammeln wollte, welche er bis dahin in seinen Werken sich zum Fundamente der Behandlung gemacht hatte. Daher finden wir so viele Beziehungen auf jene. Daher hat er in BΓ die Aporien, in Δ die Definitionen der metaphysischen Begriffe, in E die Erörterung des Begriffes der Wissenschaft, in Z die Zergliederung der Definition der Wesenheit, in I die Unterscheidung zwischen Einheit und Vielheit, in KΛ die Darlegung seiner Meinung über den Vorgang der Bewegung und über die derselben gegenüber stehende Ruhe geliefert, wornach MN als hinreichend genaue Identification seiner Ansichten im Lichte der Platonischen und ähnlicher philosophischer Systeme sich ergab. Man könnte sich die Frage vorlegen, ob etwa mit dem von Titze, wie wir sahen, erwähnten Grundsatze, Aristoteles habe zuerst etwas Metaphysisches geschrieben, dasselbe aber weiter ausgeführt, so dass das zuerst Verfasste unnöthig geworden, auf auf die Unterscheidung zwischen acroamatischen und exoterischen Schriften hingewiesen werden könnte. Aber hierin hat Bernays (die Dialoge d. Ar. S. 33) dargethan, dass zwischen beiden Gattungen von Schriften nur eine äusserliche Verschiedenheit bestand, während sie rücksichtlich ihres Inhalts identisch waren. Damit gelangen wir auf das auch in neuerer Zeit bebaute Feld der doppelten Recensionen. Covotti (Rivista filologica Band 24 v. J. 1896. S. 326—375) hat unter dem Titel: Ueber die zwei Metaphysiken des Aristoteles den näm-

lichen Gedanken, wie Titze verfolgt, indem dieser AKΛ, Covotti dagegen αIΛ für eine erste Recension erklärt. Nach dem, was wir bisher bewiesen, dürfte es wohl selbstverständlich erscheinen, dass Titze mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn — abgesehen davon, dass Covotti das Buch Δ als ein selbständiges Opus, gleichsam als Anhang zur ersten Metaphysik, betrachtet und K für ganz unecht erklärt, wovon, wie wir sahen, nichts wahr ist, muss der Umstand, dass Buch α bei den Meisten mehr als Einleitung in die Physik gilt und I doch immerhin mehr als ein Buch von formalerem Inhalt angesehen wird, uns dahin führen, die Versuche, eine doppelte Recension anzunehmen, als gescheitert zu betrachten. Es ist auch sehr zweifelhaft, woher Aristoteles die Zeit zu derartigen Experimenten hätte nehmen können. Und was den immerhin möglichen Einwand betrifft, dass die Späteren unsere Metaphysik aus esoterischen und exoterischen Schriften zusammengeschweisst, so ist dieser Auffassung gerade der von Bernays eben erwähnte Umstand entgegen, dass zwischen beiden Arten wohl ein äusserer, aber kein innerlicher Unterschied bestehe, also dass man immerhin ersteren ganz wohl in der so gearteten Metaphysik bemerken müsste. Davon ist aber nichts in dem uns heute vorliegenden Opus zu sehen. Die anderen Ungleichheiten jedoch haben ihren Grund in dem von Titze (a. a. O. p. 7) hervorgehobenen Umstande, dass Aristoteles zwar sein System von Anfang an festhielt, also dass auch Titze auf den Dogmatismus des Aristoteles hinauskommt, dass er jedoch einzelne Theile dieses Systems nach Zeit und Lust bearbeitete, so dass auf solche Art einzelne Abhandlungen zu Stande gekommen sein, wie die in der Ethik befindlichen (über die Gerechtigkeit, Freundschaft, ἡδονή εὐδαιμονία u. dgl.), mithin daraus Aristoteles endlich das ganze Werk construirte. Nach dem, was wir bereits über die Raumverhältnisse antiker Bücher gesagt haben, und was uns auch bei den modernen Schriftstellern in der Regel aufstösst, dass die einzelnen Theile des betreffenden Werkes von ihnen meistens nicht in derselben Reihenfolge abgefasst werden, in welcher sie schliesslich erscheinen, ist die Titze'sche Anschauung auch sehr beachtenswerth, zumal sie uns ganz leicht über all das zu informiren vermag, was sich be-

züglich der bei einem solchen Werke auch ohnedies sehr natürlichen Ungleichmässigkeit in der äusseren Form sagen lässt. Wenn daher Biese (a. a. O. 1, S. 368f.) über die Echtheit der metaphysischen Bücher mit Brandis sich zwar durchaus einverstanden erklärt, dabei aber über ihren inneren Zusammenhang als Ganzes nicht weiter sich erklären will, so hat er Unrecht, zumal er (1, 358) an der Trennung der Logik und Metaphysik festhält, was, wie wir sahen, Andere nicht thun, und obwohl er in der letzteren das Ziel und den Zweck der ganzen Philosophie erkennt, also der πρώτη φιλοσοφία, deren Aufgabe es sei, die Grundursachen zu erkennen, als immanent dem göttlichen Denken, durch welches die natürliche und die geistige Welt erst Wirklichkeit und Wahrheit gewinnt (vgl. Brummerstädt a. a. O. S. 34). Nun haben wir auch schon betont, dass der Heide Aristoteles die Metaphysik von rationalem Standpunkte betrachtet, dieselbe mit der Theologie nach dem Muster aller bisherigen Philosophen in Verbindung bringt, ohne dass diese Gotteswissenschaft ein durchgängiges Bindemittel abgiebt, wenigsten nicht in erster Linie, weil das Bestreben der Alten bis auf Aristoteles in der Regel nicht gerade darauf ausging, Theologie als solche mit der Methode der Rationalistik zu behandeln, während die Philosophie sich allmählich von der Theologie loszulösen begann. Weil aber von Zeit zu Zeit den Aristoteles der Gedanke zu beherrschen anfing, dass die Theologie ein ausschlaggebendes Moment bilde, so hat er die Ungleichmässigkeit so weit getrieben, dass ihm bald Rationalistik, bald Theologie in erste Linie zu stellen nothwendig schien, was auch in den Büchern MN geschah, insofern er darin die Zahlengötter und himmlischen Ideen des Plato seinem theologisch gefärbten Princip für hinderlich erachtete und daher nochmals auf Theologie zu sprechen kam, was dem ganzen Werke auch von diesem Standpunkte einen geziemenden Abschluss verlieh. Insofern sagt Brummerstädt (S. 55) mit vollem Rechte: „Buch M und N sind ausschliesslich auf die Entwicklung aller der Schwierigkeiten gerichtet, welche sich bei der Annahme, dass Ideen oder Zahlen Principien der Dinge seien, nothwendig ergeben müssen; sie sind also nur eine mehr geordnete und genauere Ausführung der Einwürfe, welche im Verlaufe der ganzen Ab-

handlung gegen die Platonische und Pythagoreische Lehre erhoben waren.“ Damit ist angedeutet, dass M und N nur eine Recapitulation sind, welche im Lichte theologischer, also abschliessender Färbung erscheinen. Und wenn auf solche Weise der echt metaphysische Gehalt des Werkes erwiesen ist, so lässt sich nicht absehen, auf welche Gründe gestützt H. Ritter und Osann, letzterer in seinem Aufsatze über die Schrift de mundo bezüglich des muthmaasslichen Urhebers derselben p. 173f. (in den Beiträgen zur griechischen und römischen Litteraturgeschichte 1, 1835), darauf gekommen sind, in der sogenannten Wissenschaftslehre der Metaphysik nur die Spitze der Logik zu erkennen (vgl. Brummerstädt a. a. O. S. 33). Auch die neueste Publication Watson's (s. unten) sucht zu beweisen (p. 37), dass die Kategorien dem Aristoteles die Grundlage des Systems selbst sind, während sie für Kant ein Mittel seien, zu zeigen, wie die Welt unserer Erfahrung sich in ein System bringen lasse („It cannot therefore be said, that the categories are not referred by Aristotle to a principle. They are referred to the principle of 'substance' as the fundamental presupposition of all other determinations of reality. For Aristotle the problem of philosophy is not, as with Kant, to explain how the world of our experience presents the aspect of an ordered system, but what is implied in its being an ordered system“). Die Fortsetzung der Watson'schen Artikel in „the philosophical review“ v. J. 1898 scheint nichts Neues zu bringen. Richtig dagegen ist jedenfalls das, dass sowohl Kant als auch Aristoteles die Kategorien nicht als letzte Gründe angenommen, sondern beide graben tiefer, um die Kategorien, die οὐσία mit eingeschlossen, selbst wieder an die von ihnen vorausgesetzten metaphysischen Theorien anzupassen. Die Ungleichartigkeit der einzelnen Theile unseres Werkes ist keine nur diesem zukommende. Auch für die anderen Schriften des Aristoteles kann man annehmen, dass sie aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt sind, wie die Rhetorik, da Aristoteles sie zu verschiedenen Zeiten ausgearbeitet hatte. So hat Diels dies bezüglich des 3. Buches der Rhetorik in den Abhandlungen der Berliner Akademie (v. J. 1887, Stück 4) nachgewiesen.

Nach all dem bisher über Aristoteles bekannt Gewordenen dürfte man (auch die Ergebnisse der neu entdeckten Politeia Athenaion zielten darauf ab) zu dem Schlusse gelangen, dass Aristoteles mehr ein Compilator denn ein Autor in des Wortes vollster Bedeutung war. Wir finden deshalb logische, physikalische, metaphysische Ansichten überall so ziemlich bunt durch einander. Und man wird deshalb auch nicht die Anschauung Bonitzen's (zur Metaphysik 2, p. 5) gut heissen dürfen, wenn er sagt: Weshalb Andronikos nicht einen derjenigen Titel für die Metaphysik annahm, welche von Aristoteles auch gebraucht werden, nämlich σοφία, Philosophie, erste Philosophie, Theologie, ergiebt sich aus dem, was ich später anführe. Diese Darstellung der Sache lässt doch wohl erkennen, dass nach Bonitz die Schrift περὶ φιλοσοφίας einen anderen Inhalt gehabt haben müsste. Bei der Compilirarbeit des Aristoteles wäre das aber schwer zu erweisen, wenn man noch dazu nimmt, dass Aristoteles' esoterische und exoterische Schriften von dem Nämlichen handeln. Vgl. übrigens Bonitz a. a. O. p. 31, 35. Obschon Aristoteles die Bezeichnungen über die Weisheit, Theologie u. dgl. nur nebenher anwendet, so hat man doch später auch sie zur Benennung des Werkes verwendet, in welchem eben dieselben (vgl. Bonitz a. a. O. p. 5 f.) vorkommen. Von Bonitz wird auch Asklepios angezogen, worin eben (Schol. ed. Brandis 519 b 19) erwähnt erscheint, dass zugleich die angeführten Titel gang und gäbe waren.

Man kann sich schwerlich mit der Voraussetzung Bonitz's a. a. O. 2, p. 6 befreunden, wenn er sagt, dass man nicht viel gewinne, wenn man annehme, dass die Metaphysik unter einem anderen Titel bei Diogenes Laert. verborgen liege, ja dass diese Frage von denjenigen, welche sie auf diese Weise beantwortet haben, nicht einmal glücklich beantwortet worden sei. Denn, sagt Bonitz, die Schriften περὶ φιλοσοφίας, über das Gute, über die Idee, über das Entgegengesetzte, welche Petitus, Buhle, Titze u. s. w. als Theile der Metaphysik erkennen wollten, sind nach der Darlegung von Brandis in seiner diatribe gesonderte Schriften, welche mit der Metaphysik nichts zu thun haben. Andere Titel, welche Diogenes anführt, π. ἐπιστημῶν, ὑπὲρ ἐπιστήμης, π. ἀρχῆς, π. εἰδῶν,

π. γενῶν hätten eine so weite Bedeutung, dass man sie nicht mit Petitus oder Buhle auf gewisse Bücher der Metaphysik beziehen könne. Die einzige Schrift π. τῶν ποσαχῶς λεγομ. (Diog. L. V, 23 u. Anon. Menag.) sei mit Δ zusammenzustellen. Aber wenn diese Letztere sich in der Metaphysik findet, warum denn nicht auch andere? Als Antwort auf die Frage, weshalb bei Diogenes der Titel Metaphysik sich nicht vorfindet, giebt Bonitz (a. a. O. 2, 6) an, dass Diogenes wohl nur diejenigen seiner Quellen anwendete, welche früher verfasst waren als Andronikos den Titel Metaphysik erfand oder wenigstens früher als dieser Titel gang und gäbe war. Wie sollte aber Diogenes nichts von denjenigen Theilen wissen, aus denen die Metaphysik zusammengesetzt war? Denn Andronikos' Unternehmen war ja doch sehr bekannt. Man wird jedenfalls daran festzuhalten haben, dass unter den von Diogenes erwähnten Schriften Theile der Metaphysik enthalten sind.

Und nun nehmen wir dazu, was Birt a. a. O. S. 493 über die Grösse der damaligen Bücher sagt: „So gewiss sich die Alexandrinische Bibliothek durch viele Raritäten auszeichnete, und so gewiss Werth auf das Alter der Exemplare gelegt wurde, so sicher stand für jene Könige (die Ptolemäer), bei denen die Initiative war, das Streben nach einer ostentativen Vielheit der Bücher obenan. Das Machtwort desjenigen aber, der diesen königlichen Bücherlagern vorstand, wirkte unmittelbar: seit dieser Zeit sehen sich die Papierfabriken des Deltas geradezu angewiesen, keine Bücherrollen über 200 Seiten herzustellen." Nimmt man ferner hinzu, was Birt (a. a. O. S. 9) weiter sagt: „Es muss für die Zeit der Alexandriner" — vgl. Birt S. 478ff. — „eine Maximalgrenze für den Rollenumfang, es muss ein Raumzwang existirt haben, dem die Autoren schon bei der Conception ihrer Werke selbst und während all ihres Producirens gehorsamten", was er dann S. 127 und 132f. ausführt, worauf er S. 133f. darthut, dass auf solche Weise die einzelnen Bücher mehr verselbständigt wurden („vor allem mussten sich zu solchem Verselbständigen der Bücher Schriften systematischen lehrhaften Charakters eignen. Die Enge der Rolle konnte dann freilich für gewisse Theile Auslassungen oder eine grössere Knappheit der Fassung hervorrufen, als sach-

gemäss erscheint. Reicht umgekehrt der Stoff nicht, so halfen Excurse"). Dies wird an Beispielen (S. 134—138) gezeigt, worauf Birt fortfährt: „Verräth sich hiernach allerdings schon in der erzählenden Litteratur die Buchtheilung vielfach als ein äusserlicher Zwang, so ist dieser Zwang noch besonders leicht an manchen der lehrhaften Werke wahrzunehmen." Dies wird wieder durch Beispiele belegt. Dann wird S. 145 auch hervorgehoben, dass die Wiederholung der Schlusssätze der Bücher in den jeweilig folgenden einen bestimmten Zweck hatte, offenbar den nämlichen, wie die nochmalige Schreibung der letzten Silben aus der vorhergehenden Seite bei unseren Büchern älteren Datums[1]). Vgl. S. 146f. u. 343. Aber schon bei Aristoteles weist Birt nach, dass das grosse Rollensystem, welches dieser noch anwendete, bereits so verwerthet wurde, dass im Gegensatze zu Platon nicht eine fortlaufende Rede, sondern einzelne Situationsabschnitte angewendet wurden. Dies weist Birt (S. 470—477) zwar zunächst für die Dialoge nach, es liegt aber die Anwendung auf die übrigen Werke des Aristoteles sehr nahe und was bei Rose (de ord. p. 89f.) erwähnt wird, dass nämlich die Sitte bestand, das nämliche Werk durch den Titel gross und klein (grosse und kleine Ilias, Metaphysik α ἔλαττον) auszuzeichnen (vgl. Birt a. a. O. S. 493f., woselbst auch über die Eintheilung einer und derselben Aristotelischen Schrift in τμήματα durch die Alexandriner gesprochen wird), so wird man wohl erschliessen können, woher jenes Diogenianische Verzeichniss stammt, und dass Andronikos seine Metaphysik wohl nur mehr in usum Delphini zusammengestellt habe, wenn er auch gewiss dazu die richtigen Anhaltspunkte gewonnen hatte, sowie heutzutags mit Hilfe staatlicher Unterstützung mehr ausgerichtet wird als allein. Auf diesem Wege mochte Andronikos zur Kenntniss gekommen sein, dass es eine Aristotelische Metaphysik gebe, ein weit grösseres Werk als man bis dahin wusste, und Diogenes wird auf das Ergebniss der Andronicianischen Thätigkeit keine Rücksicht genommen haben, weil er offenbar, wenn auch nur oberflächliche Quellenkunde betreiben wollte, bei welcher sich ihm subjectiv herausge-

[1]) Woraus sich manche Wiederholungen am Anfange eines neuen Buches bei Aristoteles erklären.

stellt haben mag, dass von einer Metaphysik, wie sie in unserem Corpus zusammengestellt ist, nicht die Rede sein könne. Damit würde stimmen, dass trotzdem im 1. Jahrhunderte nach Chr. die Ueberschrift μετὰ τὰ φυσικά gebräuchlich war, wie man daraus ersieht, dass der Peripatetiker Nikolaos, Zeitgenosse des Kaisers Augustus, eine θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ geschrieben hat. Vgl. Aristoteles' und Theophrast's Metaphysik ed. Brandis (p. 323, 18). Einige Jahre später hat Plutarch, Leben des Alexander Capitel 7, die Aristotelischen Bücher mit dem Namen ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία als in gewöhnlicher und gewöhnter Weise bezeichnet. Vgl. Bonitz (zur Metaphysik 2 p. 4f.). Vielleicht wirft hierauf auch die Thatsache ein Licht, welche von Jourdain (Forschungen S. 22) erwähnt wird, und wornach in sehr früher Zeit eine Sammlung von Grundsätzen existirte, welche, aus den physischen und metaphysischen Werken des Aristoteles zusammengezogen, eine kurz gefasste Uebersicht seiner ganzen Doctrin gaben, und von welchen Jourdain glaubt, dass sie dem Cassiodorus oder dem Boethius beizulegen ist. (Ueber die Bekanntschaft der Römer mit Aristoteles als einem sehr hervorragenden Weisen, der sogar mit Pittacus zusammengestellt zu werden würdig sei, vgl. Iuvenal. Sat. 2, 6). Zudem mochte dem Compilator Diogenes die Thatsache von der Existenz des, nur den Eingeweihten bekannten grossen Werkes des Aristoteles wohl entgangen sein. Dass aber dieses grosse Werk von Aristoteles wirklich beabsichtigt und ausgeführt wurde, beweist die bekannte Stelle de motu anim. 6, 700 b 7, wo es heisst, dass über das erste Bewegte und Bewegende früher ἐν τοῖς π. τῆς πρώτης φιλοσοφίας gesprochen sei. Und wenn Bonitz (zur Metaphysik 2, 4[1])) meint, dass diese Worte nicht von Aristoteles selbst gesagt, sondern später hinzugefügt seien, sowie dass dieselben nicht auf Metaphysik Λ, sondern auf das letzte Buch der Physik sich beziehen, wie Krische (Forschungen 1, 267 Anmerkung) gezeigt habe, so ändert dies nichts an dem Umstande, dass ein Werk mit dem Titel πρώτη φιλοσοφία genannt wird, und dass dies schwerlich die Physik als solche sein kann, sondern nur die Metaphysik, wie sie uns heute vorliegt.

Dass Aristoteles hierbei überhaupt, wie bereits oben betont,

mit genau festgesetzten Dogmen an seine Arbeit gegangen ist, d. h. dass dieselbe nicht ihm unter den Händen erst im Studium gewachsen ist, sondern dass diese Studien schon vorangegangen sind, bevor Aristoteles geschrieben hat, zeigt Rose (de ord. p. 117f.), und daher können wir aus mehrfachen Gründen voraussetzen, dass die eigenthümlich dogmatische Form der Metaphysik eben eine beabsichtigte war. Doch steht fest, dass Bonitz zur Metaphysik 2 p. 4 Recht behält, wenn er trotzdem, dass Alexander die Ueberschrift τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ dem Aristoteles selbst zutheilt, behauptet, dass daraus nicht geschlossen werden dürfe, dass dies Aristoteles für sich gethan habe. Vgl. Alexander zu B Anfg. p. 127, 21 (Bonitz). Dasselbe bei Alexander 698, 1 und Ammonius z. d. Kategor. 6 B. Simpl. z. Phys. 56 B.

Wenn wir daher auch nicht den Maassstab an die Metaphysik anlegen dürfen, welcher uns die Entstehung eines grossartigen Gedankenwerkes in den durchgearbeiteten und ins Einzelne auf einander bezogenen Details erblicken lässt, so müssen wir dabei der Manier des Aristoteles überhaupt gedenken, dem es offenbar nur darum zu thun war, an seinem Theile zur Herausgestaltung der metaphysischen Idee beizutragen, wie es alle hervorragenden Geister gethan. Es sind jene Gedanken daher keine himmelstürmerischen Ideen, welche in Thesen dargelegt werden, die unverständlich erscheinen, sondern die strenge an Vorgänger sich anschliessenden, in Selbstentwicklung gewonnenen und darnach festgelegten Anschauungen. Wir dürfen uns daher im Zusammenhalt mit der oben entwickelten Voraussetzung des eigenthümlichen Entstehens des metaphysischen Werkes des Stagiriten und seiner ihm zukommenden Auffassung über Veröffentlichung und Methode mit Paulsen Ethik (1894) 1, 56 einverstanden erklären: „Es ist begreiflich, dass eine theoretische Thätigkeit, die mit weltumspannenden Gedanken alle grossen Probleme der Welt und des Lebens zu lösen hofft, für das persönliche Leben eines Mannes eine andere Bedeutung hat, als die Erforschung der Plautinischen Versmaasse oder die Erfindung neuer Methyle und Phenyle. Es mag die Beschäftigung auch mit solchen Dingen, wenn sie sportsmässig ausgebildet und betrieben wird, ein ähnliches unmittelbares Interesse gewinnen, wie irgend ein anderer Sport,

Schachspiel oder Briefmarkensammeln. Aber schwerlich kann jemand geneigt sein, in solcher Arbeit, wenn er sie auch lebenslänglich treibt, die eigentliche Aufgabe seines Lebens zu sehen. Steht dagegen Welt- und Lebensweisheit durch die Beschäftigung mit der Philosophie in Aussicht, wen ginge dann die Sache nichts an, und für wen wäre sie zu klein?“ Aristoteles könnte in seiner Metaphysik den Eindruck machen als hätte er diese Aufgabe nicht richtig erfasst. Aber Paulsen belehrt uns, weshalb auch für den Stagiriten und für sein Werk der Spruch gilt: Die Philosophie ist nie zu klein, selbst wenn sie nur in einer anscheinend geringfügigen Form uns entgegentritt. Offenbar hatte Aristoteles sich einmal eine umfassende, sagen wir es kurz: encyclopädische Behandlung des Wissens zur Aufgabe gesetzt, und deshalb konnte er nicht in allen Theilen gleichmässig sein. Die Sache, die er verfocht, war ihm nicht zu klein, sonst hätte er sie nicht in Angriff genommen. Und die Metaphysik musste in den Rahmen seiner Encyclopädie hinein. Dass sie nicht nach unseren Begriffen behandelt wurde, haben wir uns selbst zuzuschreiben, insofern wir leider so gern geneigt sind, mit Vorurtheilen auch hier an die Sache zu treten. Aristoteles zeigt aber das Bestreben, seiner Aufgabe gerecht zu werden. Daher der Ernst in der Aufstellung von Principien, welche sich von denjenigen seiner Vorgänger, wenn auch oft nur mehr in Worten, unterscheiden. Daher die relative Selbständigkeit, welche wir hier bewundern, und welche sich nicht bloss darin genug thut, die eigenen Gedanken, soweit sie streng zur Metaphysik gehören, weiter auszubilden, sondern auch Grundsätze aufzustellen, welche offenbar von denjenigen seiner Vorgänger verschieden sind. Dies ist auch, ja vorzugsweise in Buch Δ geschehen, auf welches Aristoteles in seinem Werke nicht nur fortwährend Rücksicht nimmt, sondern das auch zeigt, was Aristoteles für Ansichten bezüglich der Bedeutung jener Schlagworte hat, welche zu seiner Zeit gang und gäbe waren. Es war vor allem eine Einschränkung jener zu weit fliegenden Ansichten, welche bezüglich der obersten Principien von Plato und Anderen auf die Tagesordnung gestellt waren. Wir erkennen dies sogar aus den späteren Peripatetikern. So wäre, theilweise auch zum Problem

der Materie, zu sagen, dass von Alexander v. Aphrod. der Allmacht Gottes noch engere Grenzen gezogen wurden als von den Stoikern. Denn hatte schon Carneades den Ausspruch gethan, ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset (auch Plinius sagt schon, Gott könne nicht machen, dass 2mal 10 nicht 20 sei), so versteigt sich Alexander v. Aphrod. zu der naturalistischen Wendung, dass die Götter nur dasjenige vorauszusehen vermögen, was aus dem Naturlaufe mit Nothwendigkeit folgt, dass hingegen dasjenige, was seiner Natur nach unmöglich erscheint, auch Göttern zu vollbringen versagt ist. So Ludwig Stein im Archiv f. Gesch. d. Philos. (Berlin 1898 S. 312).

Wenn es wahr ist, was Stahr (Aristotelia I 665 und II 43f.) gegen Buhle darthut, dass Aristoteles schon zeit seines ersten Aufenthaltes in Athen Schriften verfasst und veröffentlicht hat — und man kann demselben Stahr wohl Recht geben —, so wird man sich auch mit S. 43[1]) einverstanden erklären müssen, wo er sagt: „Die Annahme, dass Aristoteles in einem so langen und so thätigen schriftstellerischen Leben vieles Einzelne herausgegeben habe, was er in späteren Jahren in den vollständigen und umfassenden Hauptwerken der betreffenden Disciplinen vereinte, giebt einen Umstand ab, der bei der Erklärung der vorhandenen Aristotelischen Schriftenverzeichnisse“ — und natürlich auch bei der Beurtheilung des Standes der metaphysischen Frage — „wohl beachtet zu werden verdient.“ Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Metaphysik des Aristoteles, wie sie uns heute vorliegt, dadurch nichts von ihrer Einheit verliert, umsomehr als wir auch mit Stahr (a. a. O. I 96) uns im Einklang finden, wenn er sagt: „Die vollständige Ausführung und Vollendung jener Werke scheint ihnen Aristoteles erst in der Musse seines letzten Aufenthaltes zu Athen, als Alexander der Grosse schon den Persischen Staatenkoloss in Asien bekämpfte, gegeben zu haben.“ Ob Aristoteles freilich schon beim Entwurfe mancher seiner Schriften auf seinen Zögling Alexander Rücksicht nahm, also dass die einzelnen Abtheilungen mancher seiner Werke einen, sagen wir, compendiösen Zug zur Schau tragen (wie Stahr S. 96 andeutet), will ich hiebei

nicht weiter erörtern, obwohl man aus Erfahrung weiss, dass ein alter Pädagoge anders schreibt, daher auch anders eintheilt als ein urwüchsiger Gelehrter. Vielleicht verhilft diese Ansicht auch zu der richtigen Würdigung Kopps im rhein. Mus. (III 98f.): „Was hier allein Bedeutung hat, ist dies, dass auch esoterische Schriften (damals schon) im Umlaufe waren und von Einigen, wenn schon Wenigen, wie Posidonius, gelesen wurden.“ Und auch das kann unterschrieben werden, was Kopp ebendort (Jahrgang 1829) S. 102 bemerkt: „Die acroamatischen Schriften des Aristoteles waren ὑπομνηματικά, sie waren commentarii, Handbücher, als Grundlage zu seinen Vorlesungen“ u. s. w.

Diese Zersplitterung der Aristotelischen Schriften hat aber in den Köpfen der Gelehrten die mannigfachsten Anschauungen erzeugt. Einiges davon haben wir bereits erwähnt, auf Anderes werden wir noch zu sprechen kommen. Für jetzt will ich der Ansicht Bonitz's in seiner Ausgabe der Metaphysik 2 p. 27 gedenken, wo er sagt: In seinem Werke sind 2 Untersuchungen über Metaphysik gegeben, die eine reichhaltiger und so eingerichtet, dass sie die ganze Lehre des Aristoteles über die erste Philosophie in sich schliesst von A—Θ (mit Ausschluss von α und Δ), davon sei K 1—8 ein Auszug der Bücher BΓE. Zur Metaphysik habe Aristoteles Buch I und MN beziehen wollen, aber es sei zweifelhaft, an welcher Stelle des Werkes diese Bücher ihre Stellung zu nehmen hätten. Die andere Untersuchung, nicht dazu bestimmt, die ganze Philosophie zu behandeln, sondern nur einen Theil, ist Λ. Buch α hat ganz wegzufallen, ebenso K 2. Theil. So Bonitz. Anders Brummerstädt (S. 92). Derselbe kommt zu dem Endresultate, welches für die Annahme der Echtheit der Metaphysik von Bedeutung ist, indem er sagt: „Das Resultat ist dies, dass das System der Aristotelischen Philosophie eine πρώτη φιλοσοφία nothwendig voraussetzt, deren Aufgabe die Entwicklung der Idee der Gottheit als des Urgrundes der Dinge war; dass Aristoteles diese Spitze und Vollendung seiner Philosophie wirklich ausgeführt hat, und dass diese Ausführung dem Wesentlichen nach in den angegebenen 11 metaphysischen Büchern A—Λ enthalten sei; dass daher in diesen ein fortlaufender Zusammenhang und eine innere

Verknüpfung des Inhalts sich findet.“ Wir haben zwar gegen die Annahme nichts einzuwenden, dass Aristoteles in den fortlaufenden Büchern seine erste Philosophie niedergelegt hat, ob aber die Spitze seiner Philosophie in der Lehre von der Gottheit liegt, dürfte bei dem Rationalismus des Stagiriten zum Mindesten zweifelhaft sein, und ob überhaupt die Theologie durchgehends ihm vorschwebt, ebenso. Wir haben eben nur lose Gedanken über Metaphysik in dem Aristotelischen Werke vorauszusetzen; denn dann lässt sich auch MN gut unterbringen. Ja es ist sehr die Frage, ob Aristoteles überhaupt das damit hat veröffentlichen wollen, was wir als Metaphysik bezeichnen. Die „erste“ Philosophie deutet vielmehr auf eine allgemeinere Zusammenfassung des Physikalischen unter einem höheren Gesichtspunkt, sowie die πρώτη und δευτέρα οὐσία von einander verschieden sind. Daher müssen wir uns hier damit befassen, herauszubekommen, woher das Opus den Titel Metaphysik bekommen habe. „Was zuerst den gemeinschaftlichen Titel dieser Bücher oder λόγοι betrifft, nämlich τὰ μετὰ τὰ φυσικά, so ist er bekanntlich späteren Ursprungs (saec. I. p. Chr.). Beim Peripatetiker Nikolaos von Damaskos, Zeitgenossen und vielleicht Schüler des Andronikos“ (Brummerstädt S. 28[60]), „und bei Plutarch, vita Alexandri, findet der Name sich zuerst. Darauf also, dass Aristoteles und die Aristoteliker sich unter diesem Titel nicht auf sie beziehen, kann kein Gewicht gelegt werden. Wenn sie die fragliche Wissenschaft enthält, so sind sie es, auf welche Aristoteles häufiger als auf die Bücher π. πρώτης φιλοσοφίας und κατὰ τὴν φιλοσοφίαν sich beruft“ (Physik II 2, 194b) (Brummerstädt meint, dass die Worte ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν in de partt. anim. I 1, 642a 6 dem ganzen Inhalte der Stelle nach auf Δ und Λ sich beziehen, was immerhin glaublich ist, da im ersteren Buche Cap. 5 1015a 26ff. u. b6ff. darüber gesprochen wird, dass es eine gewaltsame und eine logische Nothwendigkeit gebe). Die Metaphysik findet sich als anerkannt Aristotelische Schrift in der Sammlung, welche Tyrannion benutzte und Andronikos der Rhodier ordnete (Brummerstädt S. 27f.). Von ihm sollen die Bücher, weil er sie hinter die Physik gestellt hatte, den Titel Metaphysik bekommen haben (Schöll, Gesch. d. griech. Litteratur 2, 162). Aber Andro-

nikos war wie Tyrannion, durch dessen Vermittlung ihm die Aristotelischen Werke zugänglich wurden, ein gelehrter und verständiger Mann (Stahr, Aristotelia II 129f. Boëthius nennt ihn exactum diligentemque librorum Aristotelis et iudicem et repertorem). „Hätte Andronikos in den fraglichen Büchern nur ein Convolut ihrem Inhalte nach unzusammengehöriger Schriften gefunden, so hätte er über die Stellung der einzelnen unmöglich im Zweifel sein können; er würde sie theils zu den logischen Schriften wie namentlich Δ, theils zur Physik, wie A und α, gerechnet haben. Nur der Umstand, dass sie ein zusammengehöriges Ganze zu sein schienen, konnte ihn zweifelhaft machen.“ Andronikos musste aber doch wohl noch andere, stärkere Gründe für sein Verfahren gehabt haben. Denn nur deshalb, weil etwas ein zusammengehöriges Ganzes zu sein scheint, kann man noch nicht mit Fug und Recht den Schluss ziehen, dass es auch ein solches ist. Brummerstädt hätte dies S. 29 wohl beachten sollen, welcher ausserdem bemerkt: „Nicht bloss Alexander v. Aphrod., sondern auch andere griechische Commentatoren haben in den metaphysischen Büchern die λόγοι ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας erkannt. So Asklepios von Tralles im Commentar zu A prooem. d. Metaph. p. 519b d. Berl. Ausgabe d. Scholien. Der auffallende Umstand, dass in dem Verzeichniss der Aristotelischen Schriften bei Diogenes trotz sonstiger grosser Ausführlichkeit die Metaphysik fehlt, wird durch Trendelenburgs sehr wahrscheinliche Annahme beseitigt, dass die dort genannten ἐξηγούμενα κατὰ γένος 14 auf die 14 Bücher unserer Metaphysik zu beziehen seien. S. Trendelenburg de Platonis ide is et num. ex Aristotele p. 10 Note.“ Vgl. Zeller (Gesch. d. griech.-röm. Philos. 2, 2³, 80¹)). Die beiden anderen Verzeichnisse nennen die Metaphysik wirklich. Was man etwa aus der in einem Aufsatze der Jenaer allgem. Litteraturzeitung (v. J. 1835 No. 231 S. 409f.) gemachten Beobachtung über eine doppelte Zählung der Bücher nach Ziffern oder nach dem Alphabet (wie bei Homer) für die ursprüngliche Eintheilung der Aristotelischen Metaphysik folgern könnte, will ich Anderen zur Beurtheilung überlassen.

Nun giebt es freilich Einige, welche, wie z. B. Herennius (nach Brandis: die Aristotelischen Handschriften im Vatican, Abhdlg. d.

Berliner Acad. 1831, p. 80f.) mit den Neuplatonikern dafür halten, dass die Ueberschrift τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ von dem transcendenten Inhalt dieses Werkes herrührt (was Herennius sagt, ist bei Bonitz Metaphysik 2 p. 5 nachzulesen). Man könnte allerdings, was die Zusammengehörigkeit der einzelnen Bücher betrifft, wie wir bereits hervorgehoben haben, Zweifel hegen. Denn man könnte mit Bonitz (a. a. O. 2, 9f.) unterscheiden, ob die Bücher so behandelt werden, dass aus dem Zusammenhange möglichst richtige Erklärungen aufgestellt seien, wodurch die Aufeinanderfolge als echt bewiesen werden sollte, oder so, dass sich die herkömmliche Ordnung ändern liesse. Beides sei hypothetisch. Bonitz meint, dass die ersteren deshalb übel thun, weil sie dadurch mit den alten Ueberlieferungen, wornach die Bücher der Metaphysik nicht vollkommen und ganz uns erhalten sind, in Disharmonie gerathen. Doch kann der hiefür zum Beweise von Bonitz hergeholte Asklepios allein nicht ausschlaggebend sein, und Bonitz's Anschluss an diejenigen, welche die bisherige Ordnung verwerfen, muss mit Vorsicht aufgenommen werden. Trotzdem ist Bonitz noch ein verhältnissmässig Conservativer, da er sich an Brandis anschliesst. Und so kommen wir immer noch zu dem Resultate, dass der Titel τὰ μ. τ. φ. von der Stellung der metaphysischen Bücher hinter der Physik hergenommen wurde, wie sich aus Alexander 127, 21, Asklep. 519b 22, Simplic. und Themist. zum Anfg. d. Physik ergiebt. Vgl. auch Schol. ed. Brandis 33a 20, 520a 27. Aufgebracht wurde der Titel von Andronikos Rhod., da er nach Porphyrios (vita Plotini Cap. 24) die Ordnung der Aristotelischen Werke besorgte, indem er aus den von Bonitz (z. Metaph. 2, 3f.) erwähnten Stellen der Physik und aus den ebendaselbst S. 5 angegebenen der Metaphysik schloss, dass die letztere nach der Physik abgefasst sei. Sollten wir aber unser Urtheil über die theilweise Anarchie, welche in und über den Büchern und deren Zusammenhang waltet, uns noch näher erklären, so könnte vielleicht Folgendes der Sache dienlich sein. Ich vermuthe nämlich sehr stark, dass insbesondere zur Zeit des Aristoteles die Religion bloss in Philosophie bestand, wenigstens für Gebildete, und dass es daher für einen griechischen Philosophen, der, wie Aristoteles, zugleich Theologe war, sich von selbst ver-

stand, dass da, wo er von Theologie und von Göttern sprach, nichts anderes gemeint sein könne als jenes unpersönliche Wesen, welches er in den οὐσίαι den Platonischen Ideen und Pythagoreischen Zahlen entgegensetzte. Zugleich kann man allerdings vermöge des Buches Λ in diesen Wesensgöttern des Aristoteles auch die Persönlichkeit mit begreifen, wodurch freilich ein sonderbarer Widerspruch entsteht, indem Aristoteles nur seine philosophischen Götter gelten lässt, während er vermöge Λ gezwungen ist, auch die anderen, populären Götter gelten zu lassen. Aber das war eben der Fluch der heidnischen Religion, dass sie dem Drange des menschlichen Herzens und Geistes mit ihren gewöhnlichen Götzen nicht genug thun konnte. Anstatt in Religionsstreitigkeit zu fallen, sollten wir uns heute lieber freuen, dass wir so viel besser daran sind als die griechischen Heiden. Was jedoch die Aristotelische Methode anbelangt, so war auch jener Zwiespalt eine Quelle äusserer Unordnung im Aristotelischen Werke, wodurch Aristoteles genöthiget war, nicht so fest den einmal gefassten Gedanken einheitlich durchzuführen als vielmehr bloss Hauptpunkte zu behandeln. Und man wird nicht sehr irren, wenn man hierin auch den Grund für die besonderen Lücken und Fugen innerhalb dieser Hauptabschnitte zu entdecken glaubt. Jedenfalls trägt an dieser Thatsache auch das Verfahren die Schuld, welches Aristoteles fast durchgehends anzuwenden für gut fand, und von welchem Brucker (Gesch. d. Philos. I p. 803) bemerkt, dass Aristoteles, um eine neue Philosophie zu stiften, genöthigt war, gegen alle seine Gegner mit siegreicher Macht aufzutreten. Daher erklären sich auch manche Sonderbarkeiten, insbesondere die Eigenthümlichkeit, mit welcher M und N als eine Art Anhang auftritt. Und doch besteht eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen diesen Büchern und dem voraufgehenden Λ, insofern sich die Gottheit des Aristoteles in Λ auch von dem Irdischen oder den anderen Wesen zurückzieht, wie die in M N bekämpften Ideen des Plato mit den individuellen Dingen nichts zu thun haben. Denn durch diese Wahlverwandtschaft wird uns die Nothwendigkeit einer Polemik des Aristoteles gegen die Platoniker gezeigt, weil der Leser sonst glauben könnte, es verhalte sich mit jener Stellung der Gottheit zu den

irdischen Dingen bei Aristoteles und bei Plato in gleicher Weise. So stellen sich Λ und M N als Parallelen dar, aus denen den richtigen Schluss zu ziehen zwar nicht unmittelbar dem Leser überlassen wird, aber doch als das Resultat des ganzen Werkes erscheint. So ist Buch Λ von seiner, ihm bisher zugeschriebenen Höhe etwas degradirt worden, und dies thut selbst Zeller (Vorträge und Abhandlungen, 2. Aufl., 1 S. 24). Denn sonst würde er sich nicht in etwas abfälliger Weise über die „Sterngeister" in Λ aussprechen: „Neben dem höchsten Gotte nimmt Aristoteles in den Geistern der Sternsphären eine Anzahl anderer ewiger Wesen an, wie er denn auch das Weltganze für ungeworden und unvergänglich erklärt, weil die göttliche Wirksamkeit auf die Welt ebenso ewig, wie die Gottheit selbst, sein müsse. Auf jene Sterngeister deutet er auch den polytheistischen Götterglauben, soweit er ihm eine Wahrheit zugesteht; ‚alles Uebrige aber', sagt er, ‚sind mythische Zuthaten, zur Gewinnung der Masse, welche um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen beigefügt sind'." Offenbar ersehen wir wieder aus dieser Darstellung, dass Aristoteles im Sinne hatte, die „Sterngeister" selbst wieder aus seinen philosophischen Grundprincipien zu erklären, und desshalb musste er mit den Zahlengöttern des Plato und Pythagoras in M und N rechnen.

Es lässt sich nicht anders denken, als dass Aristoteles' Weltsystem in einem obersten Gotte gipfelt; darauf deutet seine Herübernahme des Homerischen οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. Wie sollten gegenüber diesem Monotheismus die Zahlengötter der alten Rationalisten Bestand haben? Und wenn sein System fest gegründet ist, dann war es nicht denkbar, dass die Platoniker und Pythagoreer mit ihren Principien denjenigen des Aristoteles gleich zu kommen vermochten. Dies musste sich nämlich nicht erst in einer directen Gegenüberstellung dort und hier bekunden, sondern schon in der gegenseitigen Abwägung der niedrigeren Grundlagen, auf denen die beiderseitigen Systeme fussen. Denn wenn der Mantel fällt, kann man hier sagen, muss auch der Träger desselben nach. Daher können wir den bereits oben ausgesprochenen Gedanken wieder aufnehmen, dem zugleich Rose (Aristoteles Pseudepigr. p. 31—34) mit Rücksicht auf den Dialog π. φιλοσοφίας Raum giebt. Aristoteles

wird sich gegen den durch die Platoniker und Pythagoreer mit Hülfe ihrer Zahlengötter noch mehr verfeinerten Rationalismus seiner Vorgänger, dem ja auch Aristoteles nicht selten huldiget, gewendet haben. Da nun Aristoteles auch in seinem Dialog über das Gute die Platonischen Gedanken vom Gegensätzlichen, dem Einen und Vielen verfolgt (vgl. Rose a. e. a. O. p. 46 f.), so dürfte auf das Ganze Fragm. 3 bei Rose (p. 48 a. a. O.), d. h. Alexander 59, 28—60, 2 z. Metaph. (ed. Hayduck) von Belang sein (vgl. Rose a. a. O. p. 45, 8), woselbst Alexander fragt, man könnte vielleicht darnach forschen, wie es komme, dass, während Plato doch im Timäus (p. 28 C) vom Schöpfer (ποιητήν) Himmels und der Erde spricht, sowie von dem letzten wirkenden und Endzwecke, vom Könige Himmels und der Erde, Aristoteles von diesen Dingen und Ursachen der Welt keine Erwähnung gethan hat, da er sich mit der Ansicht des Plato beschäftigte. Und Alexander findet die Antwort auf diese Frage darin, dass Aristoteles da, wo er seine eigene Anschauung über die Principien der Dinge angab, keinen Grund habe, auf Platos Meinung einzugehen; oder darin, dass Aristoteles von dem, was auf Entstehen und Vergehen sich bezieht, eine so vollständig andere Meinung gehabt habe, dass ein genaueres Eingehen auf die Bestimmungen seiner Widersacher nur im Gefolge gehabt hätte, dass ein immenser Streit aufgerollt würde. Aristoteles fasste also den Plato da, wo er ihm die schwerste Wunde zufügen konnte: in seiner Ideenlehre, welche, wie wir bereits sahen, eigentlich von altersher mit der Zahlenlehre verquickt war. Da jedoch zugleich gerade die Idealzahlenlehre auf der einen, die Lehre über die Wesenheiten auf der anderen Seite als die Fundamentalanschauungen galten, so waren Plato und seine Anhänger schon überwunden, als Aristoteles mit seinen Grundanschauungen (in M und N) sich gegen diejenigen der Gegner gewendet hatte, also dass Aristoteles nicht erst noch die Lehre des platonischen Weltschöpfers und Götterkönigs anzugreifen brauchte. Und so wird uns immer klarer, dass die Schrift περὶ τἀγαθοῦ eine Vorarbeit für die Metaph. gewesen ist, und dass Bournot (Philolg. 4 S. 270[3])) das Richtige ahnte, wenn er darauf bestand, diese beiden Geistesproducte, von denen das zweite auch unter dem Titel Theologie bekannt war,

nicht zu verwechseln. Ueber die Thatsache der Gleichheit der letztgenannten beiden Bezeichnungen (Theologie und Metaphysik) bemerkt Bournot, dass man diese aus den Stellen schliessen könne, welche aus dieser Theologie angeführt werden, worunter Metaph. Δ 14 bei Simplic. z. d. Kategor. u. in den Prolegomena zu Porphyrios.

Man dürfte es für zweckmässig halten, wenn hier über die berüchtigte Ansicht Glaser's ein Urtheil gefällt wird. Nach diesem Gelehrten (die Metaph. d. Ar. nach Composition, Inhalt u. Methode. Berlin 1841) besitzen wir die Methaphysik in 2 Recensionen, die erste in der Gestalt AKΛ, die zweite in den Büchern ΑΒΔΕΖΗΙΘΜΝ und in dieser Reihenfolge, α ist zwar echt aristotelisch, gehört aber nach Glaser nicht in die Metaphysik. Bonitz hat ferner über die Voraussetzung Glasers, dass nur jenes Exemplar der Metaphysik, welches durch Neleus von Skepsis aufbewahrt wurde, als die richtige Metaphysik anerkannt werden müsse, indem dieses Werk von Aristoteles durch diese Bibliothek hindurch allein ordnungsgemäss erhalten worden sei, und dass das, was durch Würmer zerfressen war, nachher ergänzt wurde, ein vernichtendes Urtheil gefällt (Jahns Jahrbücher v. J. 1841, Band 32 p. 371 ff.; ebenso in seiner Ausgabe der Metaphysik 2, 7). Bonitz legt nämlich (z. Metaphysik 2, 7 f.) ein Hauptgewicht auf die Scholien des Asklepios 519 b, 33, wo es heisst, dass Aristoteles, bevor er die Metaphysik herausgab, dem Eudemos das Exemplar schickte, dass aber derselbe das Werk zu wenig ausgefeilt fand, als dass es jetzt schon herausgegeben werden könnte, und dass Aristoteles mittlerweile gestorben war, dass dann die Nachkommen das Werk vernachlässigt, und dass Manches von demselben zu Grunde ging, und dann erst, als sie es herausgaben, ohne dass die letzte Hand des Aristoteles daran habe arbeiten können, Verschiedenes zur Ergänzung des Verständnisses halber hinzugefügt worden sei. Und wenn auch die Autorität des Asklepios, wie Bonitz in seiner Vorrede zu Alexander's von Aphrod. Commentar z. Metaphysik (p. IX f.) gezeigt hat, eine geringe ist, so habe er doch diese Erzählung nicht erfunden, sondern sie finde sich auch beim (Pseudo-)Alexander p. 483, 19 (Bonitz). Aus all dem schliesst nun Bonitz, dass die Aristotelische Metaphysik echt ist, aber dass Manches nicht an der richtigen Stelle

sich befindet, Anderes unrichtig eingeschoben ist, und dass wieder Manches vermisst wird, um annehmen zu können, dass das Werk vollständig erscheint. — Diese Darstellung Bonitz' finde ich nun allerdings etwas zu beanstanden, weil seine Quelle m. E. eine doch etwas zu trübe ist, wie alle späteren Erklärungen der in der Metaphysik anscheinend zu Tage tretenden Unebenheiten, wobei ich aber nicht die Thatsache mit einbeziehe, dass der Alexander, dem Bonitz folgt, unecht sei, worüber ich später noch Einiges zu sagen habe; was überhaupt den Asklepios betrifft, so ist er, wie auch Bonitz selbst anerkennt, nicht zu beachten.

Doch hat Bonitz in so fern Recht, als er wenigstens die Sage von dem Keller in Skepsis zunichte macht. Und dass Glaser selbst mit sich nicht im Klaren war, zeigt seine Unentschiedenheit. Denn auch Glaser kommt trotz seiner anfänglichen Behauptungen zu dem weiteren Resultate, dass M N in Verbindung mit Λ, das er in die Mitte stellt, „die Theorie der an und für sich seienden Substanz" enthalte. Und das würde auch ziemlich mit meiner Ansicht über diese 3 Bücher stimmen. Denn wenn auch Bonitz (Jahns Jahrbücher 32, 389) dagegen protestirt, so mag zwar der Protest in seiner Allgemeinheit gegenüber Glaser richtig sein, wenn auch die Nuance der Glaserschen Erklärung, die ich hervorgehoben habe, unangetastet bleiben wird.

(Schluss folgt.)

XVI.

Ein Besuch bei Jacobi im Jahre 1797.

Mitgetheilt von

Prof. **R. Steck** in Bern.

Es war im Herbst 1795, als zwei junge Berner die Universität Jena bezogen, um ihre Studien zu vollenden. Der eine war ein Jurist Namens J. R. Steck, der andere ein Theologe und Pädagoge J. R. E. Fischer. Beide fühlten sich in Jena, das damals die besuchteste der deutschen Universitäten war, sehr wohl. Sie traten zu hervorragenden Lehrern, dem Philosophen Fichte, dem Juristen Hufeland, dem Historiker Woltmann, dem Theologen Paulus in nähere Beziehungen und wurden später auch in den „Bund der freien Männer“ oder die „litterarische Gesellschaft“ eingeführt, die in Fichte ihr geistiges Centrum hatte. Sie schlossen Freundschaft mit hervorragenden Gliedern dieser Gesellschaft, wie Herbart, Hülsen, Gries, Böhlendorf, v. Berger, Muhrbeck u. A. Ueber das Leben in diesem Kreise gibt am besten Auskunft das Buch von G. Poehl: Lebenserinnerungen von J. G. Rist, Gotha 1888, I 56ff.

Als ihre Studienzeit um war, im Frühjahr 1797, verliessen die beiden Jena. Fischer ging mit Herbart und einigen andern seiner Freunde nach Bern zurück; er hatte Herbart bewogen, eine Hauslehrerstelle bei Herrn v. Steiger in Bern anzunehmen. Steck reiste dagegen mit seinem Freunde Gries, dem späteren Dichter und Uebersetzer des Tasso und Ariost und mit der Mutter Herbarts nach Norden. Von Göttingen ging er mit Frau Herbart nach

Bremen und traf dann mit seinem Freunde Gries wieder in dessen Vaterstadt Hamburg zusammen. Frau Herbart war nach ihrer Heimath Oldenburg weitergereist, wo Steck sie nachher wieder aufsuchte, um dann über Haag und Antwerpen zu längerem Aufenthalte nach Paris zu gehen.

In Hamburg besuchten die beiden den von ihnen hochverehrten philosophischen Schriftsteller Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), den Verfasser des Allwill und des Woldemar, zweier Bücher, für welche die geistig angeregte Jugend damals schwärmte. Jeder der beiden hat über diesen Besuch ausführlich berichtet. Der Bericht von Gries ist enthalten in der Schrift: Aus dem Leben von Johann Diederich Gries, nach seinen eigenen und den Briefen seiner Zeitgenossen, 1855 (von Elisabeth Campe), S. 12 ff. Es ist eine lebendige und treue Darstellung, in der nur S. 14 der Schreib- oder Druckfehler zu berichtigen ist, dass sein Freund Steck nicht aus Bremen, sondern aus Bern war, ein Irrthum, der auch in Ziller's Herbartische Reliquien S. 47, Anm. 1, übergegangen ist. Der Bericht, den Steck an zwei seiner Berner Freunde, den schon genannten J. R. E. Fischer und an Albrecht Zehender richtete, ist mit seinen anderen Briefen handschriftlich erhalten und im Besitz des Einsenders, seines Enkels. Ueber Steck's Leben (geboren 1772, gestorben als Appellationsrichter in Bern 1805) gibt der Artikel in der allgemeinen deutschen Biographie XXXV, 540, einige Auskunft.

Der Bericht besteht aus 5 Briefbogen, die vom 29. April bis 2. Mai 1797 geschrieben sind. Der erste Bogen erzählt von der Reise und dem Aufenthalt in Bremen, der letzte von einem Besuch bei Reinhard, dem französischen Gesandten in Hamburg. Der mittlere Theil beschäftigt sich ausschliesslich mit Jacobi. Nach Gries wäre Steck der Ueberbringer eines Briefes von Wilhelm von Humboldt an Jacobi gewesen; jedenfalls nahm dieser die beiden jungen Leute auf's herzlichste auf. Wir geben Steck's Bericht, soweit er Jacobi betrifft, im Folgenden seinem Wortlaute nach, er zeigt so recht, wie rege das philosophische Interesse damals, vor 100 Jahren, bei der studirenden Jugend war, und wie en-

thusiastisch auch in der fernen Schweiz die Schriften der hervorragenden deutschen Philosophen, eines Kant, eines Fichte, eines Jacobi aufgenommen wurden. Nannte man doch einige Jahre später die Partei, welche die Geschicke der helvetischen Republik nach ihren philosophischen Idealen zu leiten suchte, die Partei der schweizerischen Kantianer. Doch, der Bericht des jungen Berners möge für sich selbst sprechen.

Am 29. Abends.

Wir sind sehr glücklich gewesen, wir haben Jacobi eine ganze Stunde allein gesprochen. Gries hat ihn schon früher bey Reimarus kennen gelernt, ihn sehr human gefunden. Gleich nach Tische fuhren wir nach Wandsbeck, das ganz dicht an Hamburg liegt: er wohnt im Schlosse, wir liessen uns melden, voll banger freudiger Erwartung. Denkt euch unsere Bestürzung, als die Antwort so ganz wider unsere Wünsche ausfiel; es war eben ein Bruder und Verwandte angekommen, von denen er sich nicht trennen konnte; doch sagte man uns, wir sollten wiederkommen. Voll Unmuth und ohne Hofnung ihn zu sehen, wie wir wünschten, wanderten wir durch den Park des Schlosses, die geschnittenen Hecken, die rechtwinklichten Gänge und das übrige Machwerk der alten Gartenkunst, wie waren sie so widrig: und doch war's etwas zu denken, hier wandelte Jacobi, aber wie enge muss es ihm da seyn.

Nach einer Stunde liessen wir uns wieder melden, man führte uns in sein Arbeitszimmer: könnt' ich euch's sagen, wie mir war, als ich ihn erblickte. _ O, wie so ganz anders als Göthe und Wieland, ein Wesen höherer Art glaubte ich vor mir zu haben, und doch so gar nichts, das zurückstösst und entfernt, es war mir so frey um die Brust, ich war voll Zutrauens. Bey den meisten unserer grossen Männer stimmt sich die Meinung von ihnen herab, wenn man ihre Person kennen lernt, man findet irgend etwas; Gewöhnliches, Gemeines, das nicht zur Idee passt, die man sich von dem Manne gebildet hat: hier gerade umgekehrt; man wird gehoben, und ahndet höhern Sinn in dem, was man gelesen hat, der Mensch ist grösser als der Schriftsteller. Welch eine Gesichtsbildung, welch ein Auge, so voll Feuer, aber keine wilde Gluth, mild und sanft, man kann hereinschauen ohne geblendet zu

werden, seine übrigen Züge — — — nein, kein Wort mehr, ich versündige mich: alles, alles verkündigt den Geisterseher. Ein treffliches Bild hat man von ihm, ich will es dir mitbringen, lieber F[ischer].

Das Gespräch wandte sich von Fichte auf Reinhold[1]); dieser versteht sich nun sehr gut mit Jacobi; er las uns einiches aus einem Briefe von ihm vor, Reinhold trug sich Fichte zum Recensenten an, dieser nahm es an, und bewog Hufeland, die Recension die schon einem anderen übertragen war, R. zu überlassen, in drey Monaten wird sie erscheinen, R. gesteht, Jacobi's Schriften nicht verstanden zu haben, jetzt wolle er von neuem an die Arbeit gehen, dies werde ihm am sichersten den Weg bahnen zur Beurtheilung von Fichte. Jacobi sagte, R. wäre ihm ein wahres Räthsel, vor einigen Jahren hätte er ihm in kurzen Sätzen dargestellt, wie er ihn gefasst hätte und er wäre im Reinen gewesen, jetzt gestehe er etwas ganz anderes damahls unter jenen Worten gedacht zu haben, als jetzt: aber hoch zu achten und zu schätzen wäre der Mann, der noch in späten Jahren sich zu einer solchen totalen Umänderung seines Systems verstehen könne, so viel vermag reiner Trieb im Forschen nach Wahrheit: Er sprach das mit Affekt, sein Auge verklärte sich . . . . er wird mir unvergesslich seyn dieser Augenblick!

Es wurde weiter gesprochen von Buchstaben und Geist[2]), er äusserte sich mit seinem kraftvollen, vielsagenden Ausdruck über das was dazu gehöre, mit Geist zu philosophiren. Buchstabe und Form müsse zwar immer da seyn, aber im Leben müsse die Lehre bewährt und erprobt werden, bevor einer sagen könne, dies ist mir Wahrheit. Wie selbst ein und derselbe Mensch in einem

---

[1]) Karl Bernhard Reinhold 1758—1825, Kantianer, dann zu Fichte übergegangen, 1787 Prof. der Philosophie in Jena, 1793 nach Kiel berufen. Den Uebertritt zu Fichte bezeichnet das Sendschreiben an Fichte über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik von 1797. Die Recension, von der oben die Rede ist, bezieht sich auf die Wissenschaftslehre Fichte's; in der allg. Litteraturzeitung erschien sie erst im Januar 1798, s. Fichte's Leben von seinem Sohne II. 257.

[2]) Titel einer Schrift Fichte's aus dem Jahre 1794: über Geist und Buchstab in der Philosophie.

Augenblicke durchdrungen sein könne von einer Wahrheit, dass die ihm ganz lebendig wäre, in einem andern nur den Schatten, den Wiederhall davon hätte: daher käme alles darauf an, dass man das, was man hat oder zu haben glaubt immer wieder neu hervorbringen könne.

Es sey ihm unbegreiflich, wie es möglich seye, dass Kant's Schriften ein so grosses Publikum gefunden hätten, wie so viele sich haben anmassen können, ihn zu verstehen, und über ihn zu schreiben; wenn er nur den Drittel Zeit- und Kraftaufwand annähme, die es ihm gekostet habe, so sei es doch mehr, als die meisten darauf haben verwenden können. Er müsse das meiste dabey dem Hange zuschreiben, den die meisten Menschen haben, einzutheilen und alles in bestimmte Fächer zu schieben, zu pressen. Nun ging es weiter über das pecus imitatorum, die Leute können gar nicht mehr menschlich schreiben, selbst Erhard[3]), von dem man mehr halten könnte, verfalle doch immer in die barbarische Terminologie.

Gerstenberg[4]) (in Altona), der seit Jahren sich in den Kant hereinstudiert, hat nun Umgang mit Jacobi: er bat diesen, Fichte's Naturrecht in seinem Exemplare zu lesen, es lag auf dem Tisch, jede Seite tüchtig glossirt, mit Noten ohne Ende. Jacobi lässt seinem Scharfsinn Gerechtigkeit geschehen, auch sprach er sehr vortheilhaft von einem gewissen Bader[5]) aus Münster, nach seinem Urtheil ein sehr geistvoller junger Mann.

Gries wusste sehr geschickt das Gespräch auf den Allwill zu lenken. J. beklagte sich, das Publikum hätte so wenig Sinn dafür gezeigt; (:wir protestirten feyerlich für Jena:) während dass Woldemar 2 Auflagen[6]) in kurzer Zeit erlebt habe, seyen die

[3]) Johann Benjamin Erhard aus Nürnberg, 1766—1827, Arzt und Philosoph, ein eifriger Kantianer. Allg. deutsche Biogr. VI. 200.

[4]) Heinrich Wilhelm v. Gerstenberg, 1757—1823, der Dichter des Ugolino u. s. w. lebte seit 1786 in Altona. A. d. B. IX. 60.

[5]) Franz Benedikt v. Baader aus München, der katholische Philosoph, 1765—1841, kam 1796 aus England über Hamburg, wo er zu Jacobi, Claudius, Perthes in Beziehungen trat, nach Deutschland zurück. Münster könnte aus München verhört sein; Jacobi hatte Beziehungen zu dem Gallitzin-Droste'schen Kreis im Münsterlande. s. Perthes' Leben, I. 66.

[6]) 1794 und 1796.

1000 Exemplare von Allwill noch nicht abgesetzt, das komme daher, dass die meisten Leser doch nur eine Geschichte wollen.

Freut euch, freut euch alle, die Fortsetzung des Allwill liegt fertig bis an die letzte Feile in seinem Schreibpulte; sobald seine äussere Lage ihm Musse lässt zur letzten Durchsicht, wird er erscheinen.

Seine Gesundheit ist sehr schwächlich, er kann sich nicht pflegen wie er wollte, das Klima von Hamburg behagt ihm nicht, er kehrt nach Pempelfort zurück, sobald seine Lage näher entschieden ist. Ich konnte gar nicht sagen, dass sein Aussehen Kränklichkeit verriethe, er scheint in der Fülle männlicher Stärke zu seyn, man gäbe ihm höchstens 40 Jahre.

Auch keine Spur in seinem äusseren Wesen vom Geheimen Rathe, aber den fein gebildeten Weltmann erkennt man gleich: Göthe macht wirklich gegen ihn einen derben Contrast.

Er machte uns gleich sehr verbindliche Vorwürfe, dass wir nicht des Morgens gekommen wären und bat uns auf morgen Mittag zu Tische. In welcher Stimmung wir Wandsbeck verliessen, könnt ihr euch denken, es ist mehr als ich — nicht erwarten — als ich nur wünschen konnte. Wie ich euch danke, dass ihr mich ansporntet, die Reise über Hamburg zu machen!

Wenn mir irgend etwas am Herzen lag, so war es dies, J. zu sehen, ihn sprechen zu hören, sein Bild mit unvertilgbaren Zügen in mein Gedächtniss zu prägen.

Meine Reise mit Madam Herbart, und dieser Besuch, das sind Schätze, die ich mitnehme, die mein ganzes Leben hindurch mir wuchern sollen.

Gleichgültig bin ich sonst ziemlich gegen alle Eindrücke von aussen, es ist mir wohl hier, ich geniesse Hamburg, aber ich könnte zu jeder Stunde abreisen, ohne dass es mir weh thäte. Vor mir habe ich der Genüsse die Fülle, aber ich könnte nicht sagen, dass ich mich darauf freue: nur eines ist mir viel, Herbarts Mutter in Oldenburg zu sehen.

Wie sehne ich mich nach Briefen von Euch, heute werden wahrscheinlich deine Proben[7]), lieber F[ischer], den Anfang ge-

[7]) für den Lehrstuhl der Philosophie an der Akademie zu Bern.

nommen haben, ich bin immer bey Euch. Wie sich Herbart, Böhlendorf, Muhrbeck, Lange in unsere Welt finden mögen; jetzt erst in der Entfernung weiss ich, wie sehr ich sie schätze und liebe.

Es ist oft anmassend, Menschen verschiedener Bildung an einen Massstab zu halten, aber ich konnte mich doch nicht erwehren, nachdem ich nun Köppen, Smidt und Rist kenne, Herbart und Böhlendorf noch höher zu schätzen: du magst selbst urtheilen, lieber F., ob Freundschaft an dem Urtheil Theil habe.

Wenn du Smidt siehst, so sage ihm, ich hätte seinen Freund Iken (Prediger bei der reformirten Gemeine) mit Gries besucht und Iken habe diesem von den Vorschlägen etwas mitgetheilt, die er Smidt kurz vor seiner Abreise gethan habe.

Den 30. Aprill.

Ich komme soeben von Wandsbeck zurück, sehr zufrieden mit dem heutigen Tage, wir genossen Jacobi noch mehr als gestern. Wir fanden bey ihm seinen Bruder Eduard Jacobi[8]), seine Gattin und zwey Schwestern, die eine das Ebenbild von unserm Jacobi. Sie verräth viel Bildung, man könnte allenfalls eine halbe Henriette[9]) in ihr finden: Gefühl scheint sie in hohem Grade zu haben. Eduard Jacobi hat ein sehr glänzendes Aeusseres, es fehlt ihm gar nicht an Geist, aber ein ganz anderer Mensch als Friedrich Heinrich, auch nicht einen Zug von ihm. Aber sie verstehen sich wohl mit einander, ein sehr glückliches Familienleben müssen sie führen, Liebe und Eintracht scheinen zu Hause zu seyn. Die Unterhaltung war leicht und ungezwungen, unter den Geschwistern der traulichste Ton, die Brüder hiessen nie anders als Eduard und Fritz: denkt euch, wie wohl man unter diesen Menschen ist, es war mir, als wäre ich unter den Woldemar, Biderthal und Dorenburg.

Man sprach mitunter französisch, sie sprechen es alle wie geborne Franzosen. Nach dem Caffee nahm uns Jacobi in sein

---

[8]) ein jüngerer Bruder, Kaufmann in Düsseldorf.

[9]) die weibliche Hauptperson im Woldemar.

Zimmer und las uns einige äusserst interessante Briefe vor: einen an la Harpe[10]), den er im Jahre 1790 Forster und Alexander Humboldt mitgegeben hatte, seinen trefflichen französischen Styl kennst du schon aus dem Brief an Hemsterhuis[11]), hier hatte ich noch mehr Anlass, ihn von dieser Seite zu bewundern, ich glaubte wirklich einen Brief von Mirabeau zu hören. Der Hauptinhalt war eine Analyse der damaligen droits de l' homme: ein voriges Gespräch hatte Anlass dazu gegeben, von Necker und Ludwig XVI. über dessen Schicksal und Character er sich äusserte wie dir F. aus seinen Ergiessungen bekannt ist, von diesem kam die Rede auf Sieyès, auf sein tadelnswürdiges Benehmen bey der Beurtheilung des Königs: Jacobi setzte seine Schriften herab und wollte den Franzosen gar kein Verdienst um die Philosophie des Rechts eingestehen: ich nahm sie in Schutz, er wandte mir ein, gleich den Hauptbegriff des „Rechts“ hätten sie gar nicht zu bestimmen gewusst, was sie als Rechtsverhältniss angegeben hätten, sey ein Zustand des Rechts des Stärkern; ich behauptete, die beiden Elemente des Begriffs wären denn doch Freyheit und Gleichheit: ein Blick, der Befremdung verrieth, machte mich nicht irre, ich erklärte mich näher, es gelang mir diese Ansicht zu rechtfertigen. Dies führte ihn auf eine Entwicklung seiner eigenen Rechtstheorie; um sie im Zusammenhange darzulegen, führte er uns in sein Zimmer und las den erwähnten Brief. Es waren blosse Fragmente im gefälligen Kleide einer leichten, geistvollen Darstellung, er nimmt sich vor, sie zu vollenden und dem Publikum mitzutheilen, ich konnte mir nicht viel davon merken. Was mir im nemlichen Briefe interessanter war, ist der Enthusiasmus, womit er über die Revolution sich gegen la Harpe ergiesst. Es waren noch äusserst interessante Bemerkungen über die assemblée constituante, alles so fein und geistreich gesagt, die Uebergänge so leicht. Ich war zu tief verloren im Genusse, um mir etwas vom Ausdruck merken zu können. Witzige Ausfälle über die Anmassung, dass in der

---

10) Johann Franz La Harpe, Mitglied der französischen Akademie in Paris. Der Brief steht in Jacobi's ges. Werke. II, 513.

11) über die Philosophie Spinoza's, lettre à Mr. Hemsterhuis à la Haye, réponse à l' article Spinoza 1783, Jacobi's Werken, IV. 1.) 123.

damaligen Constitution reine Vernunft und sie nur allein darin leben und laben solle: fast das nemliche was in dem Briefe an Erhard O.[12]). An eben diesen Brief und an manche Stelle im Woldemar wurden wir erinnert, als er uns einen andern französischen Brief vorlas, geschrieben an einen Freund in Ste. Croix[13]), den ein sehr widriges Schicksal getroffen haben muss: ich versichere euch, es ist kein geringes, von einem Jacobi getröstet zu werden. Ich war tief gerührt.

Noch theilte er mir einen Brief mit an den Freyherrn von Windischgrätz, eine Entwicklung des Rechtsbegriffs: er klagte, es fehle dem Manne an aller Fähigkeit tiefer zu dringen.

Seinem Freunde in Ste. Croix hatte er besonders zur Beherzigung empfohlen den Anfang des Evangeliums Johannes „im Anfange war das Wort etc." In diesen 4 Worten, sagte er nachher, finde er die ganze Fichte'sche Philosophie.

Darauf war nun freylich nichts zu antworten, und auch nicht räthlich, Erläuterung zu verlangen.

Er redete noch viel von Fichte, er ist ihm sehr gut: Reinhold schrieb ihm, eine Philosophie hätte er bey ihnen gefunden, aber eine äusserst verschiedene Art zu philosophiren, Jacobi scheint nicht in Abrede zu seyn. Er freut sich sehr, F. zu sehen.

Nach seiner Moral erkundigte er sich sehr angelegentlich und war sehr zufrieden mit dem, was ihm davon gesagt wurde.

Worauf er immer zurück kam, war — Freyheit und Tugend sind nur da und nur insofern da, als wir sie selbst hervorbringen. Dies leitete das Gespräch auf das Kantische Moralprincip: ich machte mir kein Bedenken, das zu äussern, was unter uns F[ischer]., so oft Anlass zu zwistigen Unterredungen gab. Nie, sagte Jacobi, hätte er sich ganz von der Wahrheit dieser Theorie und dass sie den ganzen Menschen erschöpfe überzeugen können, die Kantische Formel sey leer und ohne Anwendbarkeit, im Leben käme man damit gar nicht fort. Aber er hätte sich sehr gehütet von diesem Urtheil etwas laut werden lassen, es sey unserem Zeitalter sehr

---

12) in Allwill's Briefsammlung, Werke I. 227 (Zugabe an Erhard O.** 28. Jan. 1791).

13) wohl Ste. Croix im Kanton Waat, Jacobi hatte 1759—1762 in Genf gelebt.

Bedürfniss gewesen, durch eine solche Aufsehen erregende Erscheinung auf eine tiefere Untersuchung der sittlichen Natur des Menschen gelenkt zu werden. Diese Epoche sei zum Theil schon vorüber, eine andere nicht weniger wichtige folge auf jene. Die Menschheit würde untergehen, wenn nicht wieder eine neue Form herrschend werde, die mit eben dem übermächtigen Ansehen, welches die positive Religion, die nun völlig dahin seye, solange behauptet habe, sich allgemein Eingang verschaffe, mit jedem jungen Menschen auflebe und mit einer alles überwältigenden Macht fortwirke.

Das war mir nicht neu in seinen Ergiessungen und im 2. Theile des Woldemar kommt das nemliche vor, aber sehr neu, dass er so unbedingt die positive Religion aufgiebt. Ich wollte bei jener neuen Form die Freyheit des denkenden Publikums gerettet wissen: seine Antwort drückte er sehr dunkel aus, habe ich ihn verstanden, so sagte er, jene Form müsse selbst beim Denken im practischen Leben, wenn man wolle als — Vorurtheil nachwirken.

Schon vorher ward manches gesprochen über die Aussichten, die sich in Frankreich für den Fortgang der Menschheit eröffneten. Er war nicht in Abrede, dass Helvetius noch ziemlich allgemein herrsche, aber mit grosser Zuversicht hofft er auf junge Männer, die unter den Stürmen der Revolution herangereift seyen, von diesen könne man ausserordentliche Dinge erwarten.

Er empfahl mir die genaueste Aufmerksamkeit auf das, was sich in dieser Rücksicht von der öffentlichen Stimmung versichtbaren könnte[14]). . . .

Er sprach von Schelling, er wusste nicht, dass er so jung[15]) ist, er sprach sehr vortheilhaft von ihm, tadelte aber sehr, was er in Fichte's Journal[16]) habe einrücken lassen, er seye sehr unbesonnen gewesen. Ich kenne den Aufsatz nicht, wovon die Rede

[14]) hier ist eine Stelle ausgelassen, die von einem früheren Besuch zweier Landsleute von Steck bei Jacobi berichtet.

[15]) geboren 1775.

[16]) Das philosophische Journal von Niethammer (und Fichte) enthält im 2. und 3. Band von 1795 eine Abhandlung Schellings über Dogmatismus und Kritizismus, in der eine Polemik gegen den moralischen Beweis vom Dasein Gottes vorkommt, s. auch Schellings Werke I. 283.

war, ich vermuthe, jener Vorwurf der Unbesonnenheit beziehe sich auf einige Aeusserungen von Schelling die dem Deismus nicht günstig waren. In dem Briefe an den Freund in Ste. Croix, den er in diesen Tagen geschrieben hat, legte er ihm den Glauben an Gott und an eine alles leitende Vorsehung sehr ans Herz.

Ueber den jüngeren Schlegel war er sehr übel zu sprechen, nicht dass wir etwa davon angefangen hätten. Gries hatte ihm das erste mahl dass er ihn sah Schlegel[17]) als den Verfasser der Recension des Niethammer'schen Journals (über die ihr euch höchlich werdet gewundert haben) [genannt]. Er schien das vergessen zu haben, sagte uns, er hätte in der Recension den Mann gleich gewittert. Er zeigte mir einen Auszug aus dieser Recension, und besonders eine Stelle wo gesagt ist, im Begriffe des Glaubens liege der Nebenbegriff von der Ueberzeugung von der Wirklichkeit vom Daseyn des Gegenstandes. Im Lesen der Recension hatte ich die Stelle übersehen, aber in der That, so etwas kann man fast Nonsens heissen. Gries war eben nicht da, er fing mir an von Schlosser zu sprechen. Beklagte sich mit Bitterkeit, wie es nun in Deutschland überhandnehme, dass junge Männer, fast ohne Namen, sich anmassen über verdiente Schriftsteller den Stab zu brechen. Schlossers[18]) letzte Schrift verdiene Tadel und er wünsche sogar, dass er zurechtgewiesen werde, aber nicht auf eine Art,

[17]) In der allgemeinen Literaturzeitung 1797, 21. 22. März, erschien eine Recension des Niethammerschen Journals. Der incriminirte Passus: das Wort Glauben hat die gefährliche Nebenbedeutung einer Ueberzeugung von der Wirklichkeit, dem Daseyn des Gegenstandes, steht auf S. 716.

[18]) Joh. Georg Schlosser, 1739—1799, Goethes Schwager. „Er erhob in Anmerkungen zu den Platonischen Briefen vom Standpunkt des Glaubens die zügelloseste und unverständigste Opposition gegen Kant, für welche dieser ihn gelinde genug züchtigte in dem Aufsatz über den Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, 1796. Hierdurch erbittert, verfasste er ein: Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte 1797, über welches eine prägnante Recension im Philosophischen Journal V, 2, 1797, 184 ff. nachzusehen ist, aus welcher hier nur folgende Worte stehen sollen: „Diese an Inhalt und Ausdruck nicht blos plebejische, sondern wahrhaft proletarische Schandschrift enthält ausser den ungeschicktesten und abgenutztesten Verdrehungen der kritischen Philosophie nichts wie Schmähungen gegen Kant's Person und denuncirende Verläumdungen gegen alle Philosophen."" (Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen

wie es Schlegel gethan hätte. Dagegen lobte er sehr Kant's[19]) Aufsatz über einen vornehmen Ton, er habe von Kant noch nichts gelesen, das so gut geschrieben wäre als diess. Schlosser sey übrigens ein guter und sehr schätzbarer Mann, nur zu einseitig und unbeugsam gegen fremde Meinungen. Vor Jahren hatte er es versucht, ihn durch eine eigene Darstellung des Kantischen Moralprincips dafür geneigter zu machen, er hätte vielen Fleiss darauf verwandt, aber seine Arbeit sey ohne Erfolg gewesen: eben hatte er den Brief geholt und wollte ihn mir vorlesen, als jemand ins Zimmer trat und mich dessen beraubte, was ich so gerne gehört hätte.

Wir suchten seine Meinung über Hülsen[20]) zu erforschen, er wich aus.

Des Nachmittags war der Buchhändler Perthes da, der Verleger vom Urian, ein ganz junger Mann, den ich anfangs für einen Knaben von 15 Jahren angesehen hatte: er steht mit Jacobi und seiner Schwester auf einem sehr vertrauten Fusse. In Hamburg geht die Rede, Jacobi, seine Schwester und dieser Perthes wären die Häupter eines mystischen Clubs u. s. w. Ich mag nichts davon hören, Jacobi hat diese schwache Seite, wer keine hat, der werfe den ersten Stein auf ihn.

Als wir weggingen, so sahen wir noch den Urian[21]) — hu, hu, es könnte einem ein Schrecken anwandeln, Jacobi und er in einem Zimmer, das war nicht zu ertragen, ich eilte so geschwind fort als ich konnte. —

Philosophie, Kant's sämmtliche Werke XII. 384.) — Fr. Schlegels Aufsatz gegen Schlosser trug den Titel: der deutsche Orpheus, ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte und erschien in Reichardt's Deutschland 1796. — s. Minor, Friedr. Schlegel 92, Haym, die romantische Schule 222; Walzel, Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder Aug. Wilhelm, 328 Anm. 3. —

[19]) „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie“, Berliner Monatsschrift, Mai 1796.

[20]) August Ludwig Hülsen 1765—1810, ein Jenenser Freund von Steck und Gries, Mitglied des Bundes der freien Männer. Er hatte eine Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften über die Metaphysik Wolf's gelöst. Allg. deutsche Biographie XIII. 333. — Haym, die romantische Schule 545.

[21]) Matthias Claudius.

XVII.

La Famille Descartes d'après les documents publiés par les Sociétés Savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne

par

E. Thouverez à Toulouse.

Bibliog.: Marquis d'Argenson: Note sur la famille Descartes et l'origine de son nom. (Mémoires de la Société Archéologique de Touraine; Tours, 1855; tome IV, p. 87—95). — Inauguration de la statue de René Descartes sur la place de l'Hôtel de Ville de Tours, le 11 septembre 1852; (ibid. 1855; tome V, p. 43—52). — Abbé Lalanne: Note sur l'origine de la famille Descartes (Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest; Poitiers 1857; 4ème trimestre, p. 233—251). — L. Duval: Un mot sur l'origine de René Descartes; (Revue de l'Aunis, de la Saintonge et du Poitou, 1867). — Beaussire: Deux étudiants de l'université de Poitiers, François Bacon et René Descartes; (Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest; 1867, tome XXXII). — Abbé Chevalier: Note sur l'origine tourangelle de Descartes; (Bulletin de la Société Archéologique de Touraine; 1873; Tome II, p. 186—212). — Phélippes-Beaulieux fils: Extraits des manuscrits de M. Phélippes-Beaulieux père, relatifs à la commune de Sucé et aux Descartes (ibid. p. 426—427). — Abbé Grégoire: La famille Descares à Sucé; (Bulletin de

la Société Archéologique de Nantes, 1873; tome XII, p. 168—171, et, dans le même volume, p. 24, autographe de l'acte de baptême du 9 septembre 1644). — Boulay de la Meurthe: Monuments funéraires de Descartes; (Mémoires de la Société Archéol. de Touraine, 1873; tome XXIII, p. 1—51). — Ropartz: La famille Descartes en Bretagne de 1586 à 1762 (Bulletin Archéologique de l'Association bretonne, 1875; tome XI, et, tirage à part, chez Prudhomme, St. Brieuc, 1876, 238 p. in-8°). — Norbert Saulnier: Francois Joachim Descartes et ses deux mariages (Bulletins et Mémoires de la Société Archéologique d'Ille et Vilaine, tome XIV; et tirage à part chez Catel à Rennes, 1880, 15 p. in-8°). — Arthur Labbé: Notes sur la famille Descartes, Châtelleraults chez Bichon-Jacob, 1893; 25 p. in-8°). — Alfred Barbier: Trois médecins poitevins au XVème siècle ou Les Origines Châtelleraudaises de la famille Descartes; (Mémoires de la Société des Antiq. de l'Ouest, 1896; 2ème série, tome XIX; et tirage à part, 202 p. in-8°, chez Marche; Poitiers, 1897). — Alfred Barbier: Sur le lieu où est né Descartes; (Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, tome XX, et tirage à part 29 p. in-8°, chez Blais et Roy; Poitiers, 1898). — Troisième centenaire de Descartes (Société Archéologique de Touraine, Bulletin du 1er trimestre 1897; Tours, 1898; 110 p. in-8°). — X***: Les proches parents de Descartes (Société archéologique de Touraine; Bulletin du 3ème et 4ème trimestres, 1898)[1]).

I.

„Si l'on avait différé plus longtemps, dit Baillet[2]), à recueillir exactement les circonstances de la vie de Monsieur Descartes, il en serait infailliblement arrivé de lui au sujet du lieu de sa

---

[1]) Nous avons eu entre les mains tous les ouvrages ou articles ci dessus désignés, sauf le Duval. — Nous les indiquerons en notes, sans rappeler leur titre, par le simple nom de leur auteur; sauf pour la brochure: Sur le lieu où est né Descartes (la Sybillière) que nous marquerons: Barbier, Syb. — Dans le cas où un tirage à part est indiqué ci-dessus, c'est la pagination de ce tirage à part qui est employée.

[2]) Adrien Baillet: La Vie de Monsieur Descartes; Paris, Daniel Horthemels, 1691; 2 v. in 4°; t. I, p. 7.

naissance ce qu'on a publié à l'égard d'Homère dont la naissance a été réclamée par sept villes différentes: ... on aurait vu dans la suite des temps diverses villes de la Touraine, du Poitou et de la Bretagne, s'attribuer la gloire d'avoir vu naître notre philosophe dans leur enceinte.“ — Et, malgré l'assurance dont Baillet se flatte, de tarir, dès leur origine, toutes les controverses, par la précision des renseignements qu'il apporte, sa prophétie est aujourd'hui réalisée; et les trois provinces de France qu'il désignait, il y a deux cents ans, et auxquelles il faut ajouter le comté de Blois, se disputent en effet la gloire d'avoir donné naissance au fondateur de la philosophie française. Cette émulation a eu la conséquence utile de déterminer les érudits de ces diverses provinces à fouiller les archives, privées ou publiques, pour en retirer tous les documents capables de jeter quelque lumière sur la véritable origine de Descartes. Ces travailleurs consciencieux ont publié les résultats de leurs recherches dans les Bulletins ou Mémoires des Sociétés Savantes des départements, et nous avons simplement pour but, en rendant compte ici des points essentiels qui se dégagent de leur œuvre, de restituer aux Sociétés Savantes de France un patrimoine qui leur appartient.

Dans son „Histoire de la philosophie cartésienne“ [3]) M. Francisque Bouillier signale les deux premiers articles qui aient été à notre connaissance consacrés à ce sujet spécial de la généalogie de Descartes, sous la signature de l'abbé Lalanne, en 1857, et du marquis d'Argenson, en 1855. Depuis cette époque, la bibliographie du sujet s'est considérablement accrue; des textes, nombreux et intéressants, ont été mis au jour, et les deux livres qui résument le plus complétement aujourd' hui l'état de la question, et qui apportent eux-mêmes le plus de documents inédits, sont „La famille Descartes en Bretagne“ par Sigismond Ropartz, et „Les origines châtelleraudaises de la famille Descartes“ par M. Barbier. Ce dernier ouvrage est celui qui intéresse le plus directement les ancêtres immédiats du philosophe, le milieu duquel il est issu, et les circonstances qui ont préparé ou précédé

[3]) Francisque Bouillier: Histoire de la philosophie cartésienne. 3eme éd.; Paris, Delagrave, 1868; 2 v. in-8°; t. I, p. 30.

l'éclosion de son génie. Le fait même qu'on a pu écrire cet ouvrage à Poitiers, grâce aux archives de la Vienne, et aux documents dont elles disposent, prouve à lui seul combien sont légitimes les revendications poitevines et châtelleraudaises.

Il faut écarter d'abord l'hypothèse du comté de Blois, qui n'est pas représentée d'ailleurs dans les travaux récents. Bernier affirme[4]) que „la famille de l'illustre Descartes, originaire de ce comté, fut transplantée en Bretagne et de là en Touraine par N., père de René, seigneur du Piégu et du Guérinet, anobli l'an 1611.“ L'ignorance de l'auteur sur le nom exact du père de René rend l'assertion immédiatement suspecte. Cette assertion est contredite en outre par ce que nous savons du conseiller Joachim, père de René, qui naquit à Châtellerault et quitta le Poitou pour la Bretagne. Enfin le grand père de René appartenait déjà à la noblesse, comme il le fit constater en 1547, c'est à-dire plus d'un demi-siècle avant 1611. Il est donc certain que Bernier se trompe; il est probable qu'il est induit en erreur par une similitude de nom. Il est possible qu'une famille Descartes, plus ou moins apparentée à la famille du philosophe, ait habité, à une époque quelconque, le comté de Blois, et l'on trouve, en avril 1526, dans es actes de François 1er, des lettres de légitimation[5]) octroyées à François Descartes, fils naturel de feu Jean Descartes, seigneur de la Haute-Métairie, et de Jeanne Poitevin, du bailliage de Blois. Les Descartes, ou Des Cars, sont très-nombreux dans toutes ces provinces[6]), sans qu'on puisse conclure à leur communauté d'origine. Le comté de Blois peut d'ailleurs se flatter d'un autre honneur, qui est d'avoir donné le jour à l'un des plus savants amis de Descartes, le conseiller au présidial de Blois, Florimond de Beaune[7]), le célèbre mathématicien, qui fut seul capable d'interpréter la

---

[4]) J. Bernier: Histoire de Blois . . .; Paris, Muguet, 1682; 1 v. in-4°; app. III, Familles émigrées du comté de Blois, p. 621. — Cf. Lalanne p. 234, 240.

[5]) Catalogue des actes de François Ier; Paris, Imprimerie Nationale, 1887—96; 7 v. in-4°; numéro 18. 613 — Cf. Barbier p. 46.

[6]) Archives de la Vienne, passim.

[7]) Cf. Baillet, op. cit., t. II p. 563; et Bernier, op. cit. p. 563.

géométrie de 1637, et qui publia, pour éclaircir cette œuvre, une série de notes formellement approuvées par Descartes. La famille Descartes a donc entretenu au moins des relations d'amitié dans le comté de Blois, et l'on pourrait peut-être supposer — mais c'est une hypothèse gratuite — que ces relations venaient à la suite de rapports plus étroits de parentés ou d'alliances.

L'hypothèse d'une origine bretonne des Descartes doit être également rejetée, malgré l'acquiescement de Cousin [8]) et de Saisset [9]). Elle plaît à l'esprit, parce qu'il est séduisant de faire de Descartes, le grand philosophe français des temps modernes, un compatriote d'Abailard, le grand philosophe français du moyen âge. En 1852, M. de Kératry prétendait que Descartes, natif par accident de Touraine, était Breton d'origine; et il en donnait pour preuve l'existence de deux demoiselles Descartes qu'il avait connues à Rennes dans sa jeunesse [10]). Quoi qu'il en soit de cette dernière assertion, personne ne nie que le conseiller Joachim, père de René, s'est établi en Bretagne, que ses descendants y ont fait souche; mais tout cela est d'une époque relativement récente, et nous savons que Joachim lui-même, et son père le médecin Pierre, et son fils le philosophe René, sont de naissances poitevines ou tourangelles. On ne peut même plus dire, avec Catherine Descartes, que le philosophe René a été conçu en Bretagne [11]); les études très-complètes de Sigismond Ropartz — un breton — font voir que le conseiller Joachim, tout le temps que dura son premier mariage avec la mère de René, ne fit en Bretagne que des séjours très-brefs sans y être accompagné de sa femme: neuf mois avant la naissance de René, il était en vacances régulières dans son pays natal. Quant aux origines lointaines de la famille, sauf peut-être l'alliance isolée d'une

---

[8]) Cousin: Ouvrages inédits d'Abélard; Paris, Imprimerie Royale, 1836; 1 v. in-4°; p. IV.

[9]) Saisset: Précurseurs et disciples de Descartes; Paris, Didier 1862, in-12; p. 87.

[10]) Musée des Familles, octobre 1852; cité par Lalanne p. 244.

[11]) Catherine Descartes: „Conçu dans la Bretagne, il naquit en Touraine" (Recueil de vers choisis, Josse 1693, p. 154).

Maillé-Descartes[12]) et d'un Avaugour, elles n'ont rien à voir avec la Bretagne.

Restent les compétitions légitimes des deux provinces limitrophes: Poitou et Touraine. Nous savons avec certitude que la famille Descartes au XVIème siècle, et jusqu'à la naissance de René, est fixée à Châtellerault; les propriétés héritées par le philosophe, ses intérêts et ses affections de famille, nous ramènent toujours dans la même région châtelleraudaise et poitevine; mais d'autre part, Jeanne Brochard, mère de René, a fait toutes ses couches dans la maison de sa mère, c'est à-dire à La Haye, sur la rive droite de la Creuse, en province de Touraine, et les tourangeaux peuvent se réclamer de ce double fait: la naissance de René sur un territoire qui leur appartient, et l'existence sur ce même territoire d'une maison héréditaire, possédée, sinon par les Descartes, du moins par les Brochard et les Sain, ascendants maternels du philosophe, avec tous les séjours continus et les relations durables qu'une maison suppose. Le débat est de ceux qui n'admettent guère de solution que par la générosité des parties; si l'une s'en tient obstinément à la naissance et l'autre à la généalogie, l'accord est à tout jamais impossible. N'oublions pas d'ailleurs que, Dieu merci, ni une famille, ni une province ne forment un mondě fermé; il serait puéril de nier les alliances et consanguinités de toutes sortes entre le Poitou et la Touraine, et Mr. Barbier a eu raison de conclure le livre, où précisément il démontre les origines châtelleraudaises, par cette formule plus générale, et plus généreuse, et plus vraie: c'est à la France tout entière qu'appartient Descartes, philosophe et savant[13]).

Le lieu de naissance du philosophe est en Touraine, sa famille est de Châtellerault; nous remontons par des documents authentiques jusqu'au contrat de mariage du docteur Pierre Descartes (1543), grand-père de René; mais, passé cet aïeul, les documents exacts nous font défaut. Nous n'avons pas d'autre guide, pour les origines lointaines de la famille, que les assertions de Baillet, biographe de

---

[12]) Histoire Généalogique et Chronologique de la Maison Royale de France... par le P. Anselme.

[13]) Barbier, p. 131.

Descartes à la fin du XVIIeme siècle, et les généalogies de la famille Descartes, c'est-à-dire, de part et d'autre, une tradition domestique, altérée peut être par la vanité des descendants. La généalogie de Baillet est identique à celle du manuscrit de l'Arsenal, qui fut présentée comme titre officiel „pour la réception de Mr. Descartes dans l'ordre de St. Lazare“ [14]). Lorsque le gouvernement central, au XVIIème siècle, voulut couper court aux usurpations nobiliaires, le parlement de Bretagne institua une commission spéciale pour la vérification des titres de noblesse [15]). En 1668, les collatéraux du philosophe, par l'organe de Mr. de Chavagne, durent présenter leurs titres devant cette commission, et c'est, sans aucun doute, cette même généalogie qu'ils firent valoir [16]). Elle n'est donc pas de toutes pièces une invention de Baillet, mais l'expression exacte des titres, vrais ou faux, dont la famille Descartes était alors en possession d'état.

Ces remarques une fois faites, pour dégager la responsabilité de Baillet, qu'on a trop souvent accusé à tort de flatteries grossières à l'égard des parlementaires de Bretagne, descendants collatéraux du philosophe, il faut convenir qu'aucun document d'archives, aucun texte aujourd'hui connu ne vient corroborer ou étayer ces généalogies douteuses. D'après Baillet [17]), la famille remonterait jusqu' à Philippe de Valois, et Descartes serait issu d'une branche cadette devenue l'aînée pas déshérence des mâles. Un certain Pierre Descartes, seigneur de Mauny, en Touraine, serait mort en ne laissant qu'une fille, en sorte que son frère cadet, Gilles Descartes, aurait hérité de ses titres et que sa descendance féminine se serait fondue dans l'importante maison de Maillé [18]). Il est dit en effet, dans l'histoire généalogique du P. Anselme, qu'un seigneur de Villeromain et de Lillette, Charles de Maillé, épouse Anne Descartes, dame des Hommes et du Plessis-Bonnay près Châtelle-

---

[14]) Bibliothèque de l'Arsenal, manuscrit 2. 153, cité par Barbier p. 42.

[15]) Edit relatif à la réformation de la noblesse, enregistré au Parlement de Bretagne le 13 avril 1668; d'après Ropartz p. 174.

[16]) Arrêt du 22 octobre 1668, dont texte dans Ropartz, p. 175.

[17]) Baillet: op. cit. t. I p. 4.

[18]) Baillet: op. cit. t. I p. 3.

rault; cette dame serait la fille de Pierre de Mauny[19]. L'abbé Lalanne a discuté vigoureusement cette question d'alliance avec les Maillé; on a pu confondre, dit-il, un nom de fief avec un nom de famille; cette dame des Hommes (c'est-à-dire des Ormes-saint-Martin, qui s'écrivaient autrefois les Hommes) a pu posséder un de ces nombreux quartiers de terrains qui portent dans le pays le nom des Cartes ou des Quartes, sans être nécessairement pour cela de la famille du philosophe[20]. On comprend d'autre part que les faiseurs de généalogies n'aient pas négligé cette alliance; les Maillé sont une des plus anciennes familles françaises; un des leurs est maréchal de France en 1632; leur premier ancêtre est du XIème siècle[21]; et c'était un important titre de noblesse, pour les Descartes, que de pouvoir se rattacher, même par un mariage collatéral, à cette souche illustre.

Aux termes des généalogies précédentes, Gilles Descartes, frère de Pierre, et qui succède à ses titres, épouse Marthe Gillier de Puy-Garreau[22]; leur fils Pierre épouse Madeleine Taveau de Mortemer[23]: nous ne possédons aucun renseignement particulier sur ces personnages; aucun document précis ne corrobore ou ne contredit ces alliances; on les a, en général, révoquées en doute sous le prétexte qu'elles supposaient aux ancêtres obscurs des Descartes des mariages trop brillants dans les principales familles de la province; et en effet les Puy-Garreau et les Mortemer reviennent constamment dans les documents d'archives aujourd'hui connus[24]. On a pu exagérer cependant la noblesse des uns et l'humilité des autres; on se fait peut-être une idée trop rigoureuse des castes prétendues fermées de l'ancienne noblesse: de même qu'aujourd'hui une même famille peut compter des membres dans les premières classes de la société et dans les plus

---

19) Histoire Généalogique du P. Anselme, t. VII p. 506 éd. de 1730; cité par Lalanne p. 237.

20) Lalanne p. 237.

21) Histoire Généalogique, article Maillé.

22) Baillet, t. I p. 3; Généalogie de l'Arsenal; Barbier, p. 43.

23) Id. ibid.

24) Archives de la Vienne, passim.

obscures, de même, autrefois, une famille de noblesse moyenne pouvait s'allier tantôt à quelque grand nom de France, tantôt à quelque simple écuyer à peine sorti des rangs de la bourgoisie. La suspension complète du jugement, sans affirmation absolue ou négation absolue, est la seule attitude qui convienne en face de ces traditions qu'aucun texte ne confirme et qui n'ont pas pu cependant être inventées de toutes pièces.

Il en est de même de la discussion beaucoup plus précise qui se pose pour un nouveau Gilles Descartes, deuxième du nom, fils de Madeleine Taveau et de Pierre, et mari de Madeleine Desmons. D'après l'histoire manuscrite des maires de Tours[25]), écrite par Chalmel en 1826, un nommé Gilles Descartes est maire de cette ville en 1522 et meurt la même année; et ce Gilles Descartes aurait pour fils le médecin Pierre de Châtellerault, grand père du philosophe René. Si ce fait était établi, il démontrerait, sinon l'origine tourangelle des Descartes, au moins l'extension de la race, sur ces diverses provinces du Poitou et de la Touraine, successivement élues comme domicile par les générations successives de la famille Descartes. Le maire de Tours a positivement existé; aucun document ne contredit l'identification, faite par Chalmel, entre ce personnage et l'aïeul de René, et l'on doit croire qu'une semblable opinion n'a pas été avancée à la légère, sans être corroborée par quelques textes. Mais l'on peut supposer inversement une erreur toujours facile à commettre par esprit de patriotisme local, et une confusion trop aisée à faire entre personnes d'un même nom, peut être d'une même famille, unies par une parenté lointaine plutôt que par une filiation directe. Enfin une autre difficulté se présente: d'après Chalmel, et d'après les archives de Piré[26]), le médecin Pierre est immédiatement fils de Gilles Descartes. Au contraire, d'après les généalogies de Baillet, de l'Arsenal, de d'Hozier[27]) il faut intercaler une génération de plus;

---

[25]) Histoire de la mairie et des maires de Tours; Tours 1826; (biblioth. de la ville de Tours. ms. 673); p. 110 et 111. Cf. Lalanne p. 240.

[26]) Généalogie des Descartes d'après un manuscrit de la maison de Piré, aujourd' hui aux archives d'Ille et Vilaine. (Norbert Saulnier p. 1).

[27]) Bibliot. Nation.: cabinet d'Hozier, vol. 78. — Barbier p. 43; Baillet, t. I p. 3.

le fils de Gilles se nomme Jean Descartes, et Baillet ajoute ce détail que Jean aurait été marié deux fois, que sa première femme était Jeanne du Puy, de la maison de Vatan, qu'elle mourut jeune, après lui avoir donné son fils Pierre; et que, de sa seconde femme, il n'eut pas de postérité[28]). Si ce récit est exact, il fait comprendre l'isolement relatif du médecin Pierre, orphelin de bonne heure, éloigné peut être de la maison paternelle à la suite de ce second mariage, établi seul à Châtellerault et brisant toute attache avec sa famille. Ici encore on a contesté l'alliance des Descartes avec les Vatan, puissante maison du Berry. Un Vatan est en effet gouverneur de Berry[29]) à la date du 16 janvier 1520; sur ce point donc le récit de Baillet est confirmé, et ce commencement de vérification prévient en sa faveur.

Gilles Descartes est connu par un texte contemporain relatif à un incident curieux de l'histoire de Tours. Louis XI avait fait placer, par lettre patente du 11 juillet 1478, une grille d'argent pour protéger le reliquaire de St. Martin dans l'abbaye de cette ville. François Ier, pressé par des besoins pécuniaires, la fit enlever, malgré l'opposition du Chapitre, le 8 avril 1522. Les membres du Chapitre, chassés de l'église par les hommes d'armes, assistèrent de loin à la spoliation dont ils dressèrent procès-verbal en latin[30]); dans ce procès-verbal est nommé, parmi les agents du roi qui exécutèrent ses ordres, le sieur Gilles Descartes (Aegidius Descartes) qui était alors échevin, d'après Chalmel. Or un Gilles Descartes était receveur des domaines à Tours en 1502: assistait-il en cette qualité à la confiscation d'un objet devenu par là simple matière à monnaie? Etait-il, toute proportion gardée, au nombre de ces financiers et légistes laïques sur lesquels le gouvernement royal s'appuyait dans sa lutte contre l'organisation féodale

[28]) Baillet, t. I p. 3.

[29]) Actes de François Ier, No. 17. 218 (16 janvier 1520); cité par Barbier p. 34.

[30]) Dont texte dans Ch. L. de Grandmaison: La grille d'argent de Saint Martin de Tours; p. 320 (Mém. de la Soc. Archéol. de Touraine, t. XIII, Tours, 1861; p. 297—332); d'après Ms. 306, p. 335—336, de la bibl. de Tours (Celeberimæ S. Martini Turonensis ecclesiæ historia, auctore Rodolpho Monsnier.)

et ecclésiastique? Cette hypothèse fixerait à nos yeux le caractère d'un des aïeux peut-être de Descartes; mais la part de la conjecture y est très-grande. Si de plus Jean est un doublet[31]) de Gilles ou de Pierre, une génération d'hommes disparaîtrait et l'on pourrait supposer, à la rigueur, que Jeanne de Vatan et Madeleine Desmons furent les deux femmes successives de Jean Gilles Descartes. Les généalogies tomberaient ainsi d'accord, mais grâce à des hypothèses, répétons-le, insuffisamment fondées sur les textes.

Telles sont les origines officielles de la famille Descartes, qui la rattachent, d'après ses traditions domestiques, plus ou moins explicitement à la Touraine, sans qu'aucun texte positif accompagne les généalogies ainsi faites et en permette une discussion sérieuse. Au contraire les archives poitevines nous présentent, dès le XVème siècle, aux villages de Lencloître et de Doussay à l'ouest de Châtellerault, une ou plusieurs familles du nom de Descartes[32]); dès 1447 un sieur Perrin Descartes prend à ferme perpétuelle une propriété et une terre par de là le pont; en 1489 le partage entre les héritiers de ce même(?) Perrin Descartes, nous en fait connaître une descendance nombreuse; d'autres Descartes encore semblent être, dans le même village, les frères et les cousins des précédents; et l'abbé Lalanne supposait déjà, avec de grandes chance de vérité, que cette famille rurale et prolifique est le premier milieu duquel devaient sortir, par une évolution progressive, le médecin châtelleraudais, le conseiller de Bretagne, le philosophe enfin qui a été l'illustration de sa patrie.

II.

Avec le docteur Pierre, nous laissons de côté les hypothèses obscures pour manier des textes exacts, mis au jour par Mrs Labbé et Barbier. Ces textes ont permis d'en finir avec une erreur grave

---

31) „Jean et Gilles paraissent être le même personnage" Barbier, p. 34 d'après généal. de Piré, dans Ropartz p. 6: „Gilles Descates père de Pierrer et mari de Jeanne Dupuy." — Labbé p. 3: Claude Ferrand, veuve de Pierre, qualifiée veuve de Jean au bapt. du 7 déc. 1590 à St. Jean de Châtellerault.

32) Lalanne p. 249 — Labbé p. 21 — Barbier p. 46 et pièces justiscatives No. 11.

dans Baillet. Suivant cet historien, en effet, il y a deux personnages du même nom, Pierre Descartes: l'un, père du conseiller Joachim [33]), serait un gentilhomme retiré du service militaire et qui aurait fait notamment ses preuves au siége de Poitiers en 1569; l'autre, le médecin chàtelleraudais dont Baillet signale l'existence, serait un petit-cousin du précèdent, un parent éloigné du philosophe et non pas son grand-père [34]). D'autre part Baillet insiste complaisamment sur la parenté des Descartes avec les Ferrand, qui occupaient une grande place à son époque dans l'histoire du parlement de Paris, et les généalogies officielles, celle de Baillet, celle de l'Arsenal, celle de d'Hozier [35]) font de Pierre Descartes, aïeul de René, le mari de Claude Ferrand. Or nous savons aujourd'hui que le mari de Claude Ferrand était le médecin chàtelleraudais.

La famille Ferrand [36]) est originaire de Champigny-sur-Veude, au nord-ouest de Châtellerault, au nord de Lencloître; cliente et protégée des ducs de Bourbon-Montpensier. Alexandre Ferrand est intendant du duc Louis 1er; son fils Jacques est anobli en 1554 pour services militaire rendus au duc Louis II. Un parent de Jacques enfin, probablement son oncle, est l'aïeul de Descartes: Jean Ferrand, médecin de la reine Eléonore, seconde femme de François Ier; la mère du médecin Ferrand, Marie Dupond, morte [37]) à Châtellerault le 29 décembre 1642, est l'aïeule la plus reculée à laquelle Descartes remonte par documents authentiques. Jean Ferrand a pour femme Louise Rasseteau, fille de Pierre, épousée par lui dans des circonstances assez romanesques; il l'avait soignée en temps de contagion „et après l'avoir guérie il en avait obtenu la main" [38]). L'épidémie en question doit être [39]) celle de 1532, et le mariage se place vers 1533. La maison de Pierre Rasseteau,

---

[33]) Baillet: t. I p. 2 et 3.

[34]) Baillet: t. I p. 4.

[35]) Bibliot. Nation.: cabinet d'Hozier vol. 78.

[36]) Barbier: chap. II Les Ferrand p. 8—9—10. et pièces justificatives.

[37]) Registre paroissial du vicaire Anneteau (ou Aimeteau); Barbier p. 179.

[38]) Note recueillie dans papiers de famille, Barbier p. 9.

[39]) Roffay des Pallus: Mémoires sur Chàtellerault et le Chàtelleraudais 1738; et Actes de François Ir No. 4. 803 et autres (Barbier p. 10.)

paroisse Saint-Jean, devint la propriété des Ferrand et plus tard des Descartes.

Il semble d'ailleurs que Châtellerault ne soit pour Jean Ferrand qu'une demie patrie: il est recteur de l'université de Poitiers[40]) en 1568, c'est-à-dire peu de temps avant sa mort; sa donation mutuelle avec Louise, son testament sont datés de cette ville; ses enfants sont mariés les uns à Châtellerault, les autres à Poitiers; Louise Rasseteau est fille de Prégente Brochard et les Brochard sont établis dans cette derniere ville. Peut-être Jean Ferrand a t-il abandonné Châtellerault au milieu de sa carrière médicale „pour un théatre plus vaste", peut être aussi a-t-il exercé de tout temps à Poitiers même, sauf quelques cures accidentelles comme celle de Louise, et se rattache-t-il à Châtellerault seulement par ses liens de famille et ses intérèts pécuniaires, peut-être par sa naissance dans la ville où sa mère est morte. Châtellerault et Poitiers se partagent ainsi le docteur Ferrand.

Du mariage de Louise sont nés neuf enfants[41]): quatre fils et cinq filles. L'aîné des fils, Jean II. est médecin[42]) comme son père; le second, Michel[43], est lieutenant au présidial de Châtellerault, futur parrain du philosophe, le plus intimement lié à tous les évènements de cette famille Descartes dont nous retraçons l'histoire; le troisième fils est Antoine, lieutenant au Châtelet de Paris, ancêtre de cette lignée des Ferrand qui se sont succédés dans les charges judiciaires du Châtelet et du parlement de Paris, dans toute la durée du XVII[ème] siècle. L'aînée des filles est Claude Ferrand, grand'mère du philosophe Descartes. Nous possédons le contrat[44]) du 3. octobre 1543 à Châtellerault, par lequel „honorable Jean

---

[40]) Jablonski: Histoire de l'ancienne Faculté de Médecine de Poitiers. cité par Barbier p. 9.

[41]) Voir actes du 11 juin 1570 à Châtellerault; Barbier, Pièces justificatives No. 15.

[42]) Jean II est l'auteur du De febribus libellus édité après sa mort à Paris (Sonnius, 1602, in-12⁰) par ses frères, avec dédicace de Michel Ferrand à Henri de Bourbon, duc de Montpensier (Barbier p. 11 et 28.)

[43]) Voir gravures donnant les portraits de Michel Ferrand et de Marie Catherine Dupuy sa femme dans Barbier p. 108—109,

[44]) Barbier, Pièces justificatives No. 7,

Ferrand, docteur en médecine, conseiller et médecin ordinaire de la reine, promet sa fille Claude en mariage à honorable homme Pierre Descartes, docteur en médecine, actuellement demeurant à Châtellerault". Ce contrat de mariage, qui stipule longuement les conditions pécuniaires de l'union future, ne donne aucune indication sur les père et mère, ni sur le pays d'origine du futur époux. Nous avons montré plus haut par quelle hypothèse on pouvait rendre compte de cet isolement.

Les archives du marquis d'Argenson, dont la famille a été un certain temps propriétaire de la terre des Cartes[45]), contiennent deux actes[46]), de 1553 et 1564, par lesquels Pierre Descartes achète successivement sur le territoire de Ribon deux pièces de terre — Davy et Lhommier — joignant son domaine propre: ce qui semble indiquer qu'il possédait déjà, par lui même, la terre des Cartes, et que ces deux acquisitions avaient pour but d'en accroître le domaine. Il est donc naturel de croire que le nom des Des Cartes est lié à la possession de cette terre, héréditaire dans leur famille. La terre des Cartes est située sur la commune des Ormes saint Martin, à quelques kilométres au nord-ouest de La Haye, sur la rive gauche de la Creuse, dans cette sorte de presqu'île que forme son confluent avec la Vienne[47]); elle constitue un fief noble, relevant de la seigneurie de Mousseau[48]), à foi et hommage simple. Mais on doit remarquer[49]) que ce nom des Cartes, ou plus anciennement des Quartes, est très-répandu dans toutes les régions du Poitou, et de la Touraine; qu'il désigne le plus souvent une portion quelconque de terrain, et peut-être une mesure agraire; qu'il est resté attaché à un grand nombre de localités différentes, dont le marquis d'Argenson donne en partie la liste, en sorte qu'il est un peu arbitraire d'établir un rapport génétique entre telle propriété parti-

---

[45]) Transmise par voie d'échange, de l'abbaye de Noyers à M. de Voyer d'Argenson en 1769 (d'Argenson p. 94).

[46]) d'Argenson p. 88; (avec la date 1563 par faute d'impression pour 1553); Barbier: pièces justificatives nos. 8 et 9.

[47]) Barbier: chap VII La Métairie les Cartes, p. 35 sqq.

[48]) d'Argenson, p. 87: Procès verbal de visite de la terre des Ormes.

[49]) d'Argenson, p. 88; Labbé, p. 21; Barbier, p. 38.

culière et tel nom de famille; on pourrait donc admettre, d'une manière générale, que ce terme des Cartes, très-usité dans un même pays, a désigné à la fois un grand nombre de familles et localités différentes, sans qu'on doive fonder une induction trop précise sur cette similitude de noms. Il n'en paraît pas moins acquis que, dès le XVIème siècle, la famille Descartes était en possession d'un terrain des Cartes dans la région de La Haye et de Châtellerault, et que ce terrain était, dans la terminologie de l'époque, un fief noble.

D'après Baillet, la famille Descartes s'était séparée, sous Charles VII, en deux branches; l'aînée n'avait jamais dérogé de ses fonctions et de ses droits de noblesse, la cadette était tombée dans la pauvreté et en apparence dans la roture; et le médecin Pierre Descartes, qui la représentait au XVIème siècle, avait dû réclamer contre les élus de Châtellerault qui l'imposaient à la taille, et avait obtenu de la cour des Aides de Paris, le 4. septembre 1547, un arrêt le rétablissant dans ses prérogatives de noblesse. Cet arrêt est mentionné par Baillet en marge de son ouvrage[50]), et l'on peut affirmer, vu les habitudes bibliographiques de Baillet, que s'il le cite sans autre renvoi, c'est qu'il l'a eu lui-même sons les yeux. Il serait donc très-important de le retrouver, à cause des renseignements qu'il doit contenir sur les véritables ancêtres du docteur Pierre; malheureusement nous avons échoué nous-même, comme M. Barbier, dans cette tentative; il semble que le registre de la cour des Aides pour l'année 1547 soit perdu.

Le médecin Pierre, dont la noblesse avait été contestée, est donc le propre grand' père de Descartes. Que faut-il penser alors de cet autre Pierre Descartes, gentilhomme retiré du service, qui se serait signalé au siège de Poitiers[51]), et quel fond de vérité peut-il y avoir dans ce récit erroné? Le siège de Poitiers est un fait historique réel, survenu en 1569, c'est-à-dire trois ans après la mort du docteur Pierre; l'importance en est grande dans l'histoire locale

---

[50]) Baillet t. I p. 4.
[51]) Baillet t. I p. 3.

du Poitou[52]). La noblesse catholique de toute la province est réunie aux côtés du comte du Lude et d'Henri de Guise pour soutenir, du 25. juillet au 7. septembre, les attaques de l'amiral de Coligny, jusqu' à ce que le siège soit levé par l'arrivée du duc d'Anjou. Lorsque, après le triomphe de la royauté légitime, le siège de Poitiers ne fut plus qu'un souvenir historique, il resta comme une sorte d'Iliade et ce fut un titre de gloire pour la famille Descartes, fervente catholique et royaliste, d'avoir compté un de ses membres dans la défense de Poitiers. Ce héros, qui ne peut être ni Pierre Descartes mort en 1566, ni son fils Joachim né en 1563, peut n'être cependant pas imaginaire. D'après les archives de Piré[53]) ce serait Gilles Descartes, lequel, suivant les mêmes archives, serait père de Pierre. On peut supposer des confusions de noms, très-fréquentes à cette époque[54]); on peut admettre aussi l'existence d'un fils aîné du docteur Pierre, dont le souvenir se serait perdu; Joachim est né vingt ans après le mariage de son père, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'il eût été précédé d'un frère aine qui aurait effectivement servi à Poitiers, mais tout ceci n'est qu' hypothèse et nous ne savons pas avec certitude si le récit de Baillet sur ce Descartes est forgé de toutes pièces ou s'il repose sur un fond de vérité, plus ou moins travestie.

Le grand père de Descartes, paisible médecin châtelleraudais, n'a rien à voir avec les faits et gestes belliqueux du siège de Poitiers; c'est ailleurs qu'il faut chercher son histoire. Et d'abord son mariage avec Claude Ferrand semble s'expliquer de lui-même. Pierre Descartes était sans doute un camarade d'études médicales de Jean II, peut-être à l'université de Poitiers; ou même un élève direct de Jean I[er]; les relations professionnelles ont précédé ainsi une alliance familiale plus étroite. Un souvenir nous reste du rôle médical de Pierre à Châtellerault: l'année de son contrat de

---

[52]) Lieutenant colonel Babinet: Le siège de Poitiers en 1569 dans Bulletin de la Soc. des Antiq. de l'Ouest. 1888.

[53]) Ropartz p. 6; Barbier p. 34.

[54]) Cf. Labbé p. 3: Baptéme du 7 décembre 1590 à saint Jean de Châtellerault où Claude Ferrand est dite „veuve de honorable homme Jehan Descartes“.

mariage, 1543, il se prononçait dans une expertise judiciaire[55]. Un enfant de la psalette de Saint Jean de Châtellerault, Jean Frémond, se plaignait d'avoir été battu de verges, et d'avoir le ventre contusionné; son père voulait le retirer de la psalette. Pierre Descartes constata que „les boyaux étaient en bon état", que les plaintes étaient exagérées, et l'enfant fut réintégré à l'école.

D'autres détails connus sur le docteur Pierre intéressent davantage sa vie privée. Nous avons vu plus haut quelques acquisitions de terrains qui nous montrent la prospérité croissante de ses affaires domestiques. Dans un autre ordre d'idées, le 6. mai 1564, Pierre Descartes était parrain d'un enfant nouveau-né, René Brochard[56], lequel devait être à son tour parrain du philosophe Descartes, petit fils de Pierre. Le second parrain, dans cet acte de 1564, était le poète Gaspard d'Auvergne[57], traducteur de Machiavel et correspondant de Ronsard, et ce baptême nous est un témoignage authentique des relations d'amitié et de parenté qui existaient alors entre ces deux personnages de Châtellerault, l'un distingué dans les lettres, l'autre aïeul d'un grand homme.

L'année précédente, en effet, était venu au monde Joachim Descartes, père du philosophe, et seul fils de Pierre, — s'il y en a eu d'autres? — dont le souvenir nous soit parvenu; mais trois ans plus tard, en 1566, avant d'avoir élevé ce fils, Pierre Descartes mourait. Ce point d'histoire a été fixé récemment d'une manière assez curieuse par M. Labbé, au moyen d'un livre du médecin Jean Ier. En 1570 était publié à Paris, chez Michel Sonnius, un ouvrage de Jean Ferrand sur les maladies de la pierre, dont il semble avoir eu la spécialité: „De nephrisis et lithiasis". Le docteur Ferrand donne dans ce livre le récit des dissections qu'il a opérées sur ses malades après leur mort. Il nous apprend ainsi qu'il a disséqué en 1566 „son très-cher gendre Pierre Descartes", qui avait succombé à cette sorte de maladie[58]. Enfin un témoignage pal-

[55]) Archives de la Vienne, Chapitre Notre Dame, G 82; d'après Lalanne p. 247.

[56]) Acte de baptème dans Chevalier, p. 202.

[57]) Barbier, p. 96.

[58]) Voir Labbé p. 23; Barbier chap. III et IV, analyse de ce livre; et les Textes en question, p. 15.

pable a perpétué jusqu'à nous la mémoire du docteur Descartes; une pierre tombale, qui porte l'inscription à demi brisée de „Pierre Descartes", a été trouvée sur l'emplacement de l'ancien cimetière de saint Jean-Baptiste, entre l'église et le mur d'enceinte[59]). Ce cimetière était contigu à une chapelle privée de la famille Rasseteau, et la tombe du médecin Descartes provient soit du cimetière, soit de cette chapelle même. Les Rasseteau étaient une famille châtelleraudaise importante dont les membres étaient surtout des officiers de finances[60]); Louise Rasseteau avait épousé Jean Ferrand, et la sépulture de son gendre Pierre Descartes pouvait se trouver naturellement dans le voisinage de la sienne.

Tels sont donc les renseignements qui subsistent sur le premier aïeul bien connu portant le nom du philosophe Descartes. Par cet aïeul et par les deux docteurs Ferrand, le philosophe se rattache à ce petit groupe médical que M. Alfred Barbier a pris pour thème de sa monographie poitevine; et, quelque réserve qu'on doive faire sur la théorie exagérée des milieux, nous nous étonnerons moins que Sorbière, de trouver chez René Descartes en Hollande un véritable atelier de dissection animale, en voyant jusqu'à quel degré son aïeul Ferrand poussait, à l'égard même d'un gendre, le souci de ces sortes d'enquêtes. L'hérédité n'est pas absolument inutile pour expliquer le grand rôle que joue chez l'auteur des „Méditations" le souci constant des choses médicales, la théorie automatique des bêtes, l'organicisme, l'espérance enfin de pouvoir reculer un jour par des moyens scientifiques les bornes de la vie humaine. Descartes a disposé méthodiquement le plan de ses études; il a consacré un nombre d'années défini à la métaphysique d'abord, aux mathématiques ensuite, puis à la physique, enfin à la médecine elle-même; son programme présente l'aspect d'une pyramide aux larges bases, qui se rétrécit peu à peu, pour aboutir, comme à une cause finale, à l'étude spéciale de la vie humaine. Quelque importance qu'on doive attribuer dans l'œuvre de Descartes à cette méthode de progressions et d'exhaustions successives, qui aboutit

---

59) Labbé p. 1sqq.; — Barbier p. 16.

60) Barbier, chap. XVII p. 118; et généalogie des Brochard.

à la médecine comme dernier terme, il faut reconnaître en elle l'influence d'une tradition de famille et l'empreinte des aïeux obscurs sur le descendant de génie.

III.

Joachim Descartes, dont nous possédons l'acte de baptême[61]), est né à Châtellerault, paroisse de Saint Jean Baptiste, le 2 décembre 1563; il est fils du docteur Pierre Descartes et de Claude Ferrand sa femme. L'acte de baptême lui donne un seul prénom; cependant, s'il faut en croire certains actes ultérieurs de la paroisse de Sucé, mentionnés par l'abbé Grégoire, il se nommerait Olympe Joachim[62]. Suivant l'usage du XVIème siècle, qui est de donner deux parrains aux garçons et deux marraines aux filles[63], le premier parrain est Jean Ferrand, grand' père maternel de Joachim; le deuxième parrain est Louis Dupuis, receveur des tailles à Châtellerault, dont la fille avait épousé Michel Ferrand[64]). La marraine est Anne Sauzay, dame de la Regnaudière; il est naturel d'identifier cette dame avec une personne connue, Anne de Sauzay[65]), femme d'Aimé Brochard, conservateur des privilèges royaux à l'université de Poitiers. Remarquons cependant qu' Aimé Brochard était mort[66]) en 1533; que sa veuve devait être très-âgée, sinon morte aussi, à l'époque du baptême; qu'elle était seulement l'arrière-grand' tante de Joachim, et qu' on pourrait supposer l'existence d'une autre personne de la même famille portant le même nom. L'acte de décès d'Anne Brochard de Sauzay, s'il était connu, pourrait nous fixer sur ce point par sa date exacte.

Joachim perdit son père à l'âge de trois ans, et toute la responsabilité pour la direction de la famille et du patrimoine fut supportée par sa mère, Claude Ferrand. Claude survécut longtemps à son mari; elle vivait encore[67]) en 1610; elle ne paraît pas

[61]) Barbier, p. 202; cf. p. 119.
[62]) Baptême de François Descartes en 1609; Grégoire p. 168.
[63]) Labbé, p. 19.
[64]) Veuve en 1607 (arch. Vienne E² 31): Barbier, p. 28.
[65]) Généalogie des Brochard (ms. Emile Ginot): Barbier, pièc. justif. 33.
[66]) Registre de l'église Ste Opportune, 24 juin 1533: Barbier, p. 71.
[67]) Acte du 24 novembre 1610 (arch. Vienne, reg. 54): Barbier p. 56.

s'être jamais remariée, malgré l'assertion qui en avait été faite[68]). On la voit figurer dans plusieurs contrats de ventes ou de partages; elle était aidée, dans ses charges de chef de famille, par son frère Michel Ferrand, celui qui, resté magistrat à Châtellerault, paraît avoir perpetué le mieux les traditions de la famille et avoir été constamment l'arbitre écouté entre ses frères et sœurs.

Nous n'avons pas de renseignements précis sur l'enfance de Joachim; nous voyons cependant qu'il figure en 1577, à l'âge de quatorze ans, dans un baptême à Poitiers; on peut supposer, avec vraisemblance, qu'il a passé sa première jeunesse à Châtellerault auprès de sa mère et de Michel Ferrand, et qu'il a fait ensuite ses études dans un collège de Poitiers, auprès des Brochard. L'université de Poitiers avait été fondée en 1431 par Charles VII, et l'acte de fondation assurait, suivant l'usage, de certains privilèges judiciaires aux écoliers pour les procès où ils seraient parties; les privilèges ecclésiastiques leur étaient assurés pour les causes personnelles, et les privilèges royaux ou laïques pour les causes réelles; le conservateur des privilèges royaux devait être un des premiers magistrats de la province, le lieutenant-général du sénéchal ou gouverneur de Poitou au siège de Poitiers[69]). Or cette charge était remplie vers 1515 par Aimé Brochard, originaire de Châtellerault et grand' oncle de Claude Ferrand[70]. Une sœur d'Aimé, Prégente Brochard, avait épousé Pierre Rasseteau; sa fille Louise était la femme du docteur Ferrand: les Brochard, les Rasseteau, les Ferrand étaient ainsi alliés, et cette alliance allait devenir plus étroite par le mariage de Joachim Descartes et de sa petite-cousine Jeanne Brochard. En 1577, en effet, date du baptême précédemment cité[71]), René Brochard, fils d'Aimé, était lieutenant-général à son tour au présidial de Poitiers, et la rencontre de ce magistrat et du jeune Joachim dans la même ville, et sur les registres d'une même paroisse, n'est pas le fait du hasard; il est probable que Joachim

68) Barbier, p. 99.

69) E. Pilotelle: Essais historiques sur l'ancienne université de Poitiers, Bull. Société des Antiq. de l'Ouest t. XXVII, 1862, p. 258 sqq.

70) Généalogie des Brochard.

71) Baptême de Claudine Dreux, filleule de Joachim Descartes, 22 février 1567; paroisse St. Didier reg. 69; Barbier p. 72 et fac-similé p. 50.

habitait dans la maison de son quasi-oncle, qui lui servait de tuteur, et dont il devait plus tard devenir le gendre.

Joachim Descartes et Jeanne Brochard se rattachent ainsi à une même origine; leurs auteurs communs sont les père et mère d'Aimé et de Prégente Brochard; le père est Julien, bachelier en droit à Châtellerault; la mère est Radegonde Charlet et son nom est à retenir à cause de la parenté signalée plus tard entre René Descartes, élève de La Flèche, et le Père Charlet, recteur de ce collège; c'est probablement par Radegonde que la parenté s'établit[72]). Les Charlet jouent un grand rôle à Poitiers. En 1607 le président Charlet cède aux jésuites de cette ville la chapelle et aumônerie de sainte Marthe pour leur collège; un siècle auparavant le collège saint Pierre avait été fondé par Pierre de la Coussaye, en 1503; plus haut encore le collège de Puy-Garreau avait été fondé par Françoise Gillier en 1478; en sorte que les trois collèges de la Faculté des Arts de Poitiers rappellent, dans leur fondation, quelque famille alliée aux Descartes: les Coussaye, les Gillier, les Charlet[73]).

Enfin les Brochard se rattachent eux-mêmes à une famille importante, celle des Sauzay, et c'est même cette alliance qui explique l'émigration des Brochard de Châtellerault à Poitiers. On sait que la bibliothèque des rois de France, constituée d'abord par la collection des manuscrits de Charles V, avait à sa tête jusqu' à François Ier les Gardes de la librairie du roi. Les personnages qui se sont succédés dans cette fonction sont en général inconnus; or précisément trois membres de la famille des Sauzay ont occupé cet emploi: Pierre de Sauzay sous Charles VII, Guillaume de Sauzay, son petit-fils, de 1483 à 1518, enfin Jean de Sauzay, fils de Guillaume. De ces trois officiers royaux, Guillaume intéresse le plus directement notre sujet; il avait épousé Catherine Cavé de Châtellerault; il maria dans la même ville sa fille Anne de Sauzay à Aimé Brochard, et, pour dot, acheta à son gendre, au prix de 1200 livres, cette charge de conservateur des

---

72) Beauchet-Filleau, Dictionnaire des familles du Poitou, deuxième éd. Poitiers 1895, art. Brochard.

73) E. Pilotelle. op. cit.

privilèges royaux de l'université de Poitiers dont il était question tout à l'heure; il en fut mal récompensé, prétend-il, et il déclare dans son testament que son gendre Brochard, ayant usé envers lui de la plus noire ingratitude, tous les Brochard seront à jamais déshérités de ses biens. Aimé Brochard fit casser le testament de son beau-père, et un partage du 18. Février attribua à Anne de Sauzay, pour son lot, précisément ce domaine de la Sybillière, au nord de Châtellerault, dans lequel René Descartes a peut-être été mis au monde. Ainsi les Sauzay, gardes de la librairie du roi, sont par les femmes les ascendants directs du philosophe Descartes; et cette noblesse intellectuelle dûment constatée vaut sans doute la généralogie douteuse de Baillet. Guillaume de Sauzay a pour gendre Aimé Brochard; celui-ci a pour fils René Brochard, sieur de la Coussaye, lieutenant-général au présidial de Poitiers; et c'est la fille du lieutenant René, Jeanne Brochard, qui donne naissance au philosophe Descartes[74]).

Il semble donc que Joachim ait dû passer une certaine partie de sa jeunesse à Poitiers auprès des Brochard; peut-être a-t-il fait son droit dans cette ville, peut-être aussi a-t-il achevé ses études à Paris, auprès de son oncle Antoine Ferrand. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il était avocat au parlement de Paris lorsqu'il fut nommé, par lettres royales du 6 décembre 1585, conseiller au parlement de Bretagne à la place de Me Emery Regnault qui résignait en sa faveur[75]). Nous ignorons les circonstances qui ont pu amener cette nomination, doublement importante parce qu'elle élevait la famille Descartes aux premiers emplois du royaume, et parce qu'elle la détournait en même temps de son pays d'origine dans une province nouvelle; remarquons seulement que les Fouquet, les d'Elbène, les Rasseteau, qui ont compté également des membres de leur famille dans le parlement de Bretagne[76]), ont pu n'être

---

[74]) Richard: Trois gardes de la librairie du roi du nom de Sauzay; Bull. Soc. Antiq. de l'Ouest, 1878.

[75]) Lettres de provision du conseiller Joachim 6 décembre 1585 et procès-verbal d'installation, 14 février 1586 — dont textes dans Ropartz p. 11.

[76]) Ropartz p. 49 (président Fouquet; conseiller Jean d'Elbéne) et Barbier p. 119 (Gauthier Rasseteau).

pas étrangers à cet événement. Le 14 février 1586 Joachim soutenait sa thèse d'installation et se trouvait définitivement admis par ses collègues du parlement de Rennes. Il fut affecté d'abord à la chambre des enquêtes et désigné pour le deuxième semestre, c'est-à-dire pour la moitié du parlement qui siège du mois d'août au mois de février[77]. Il a dû accomplir régulièrement les devoirs de sa charge les trois premières années de sa nomination, pendant les automnes 1586, 87, 88, et c'est à l'expiration de ce dernier semestre qu'il épousa, le 15 janvier 1589, dans son pays, sa parente à un degré prohibé, Jeanne Brochard[78], descendante comme lui de Julien Brochard et Radegonde Charlet.

Jeanne Brochard était probablement née à La Haye en Touraine, dans la maison de sa mère Jeanne Sain. La famille Sain[79] malgré ses attaches nettement châtelleraudaises, est la plus capable de concilier à la fois les prétentions rivales du Poitou et de la Touraine. Pierre Sain, contrôleur des tailles à Châtellerault et mari de Jeanne Proust, avait eu deux filles et un fils; sa fille Jeanne est la femme du lieutenant-général René Brochard; sa fille Claude épouse un cousin du précédent, Pierre Brochard de Marigny, receveur des tailles à Châtellerault; son fils Jean est à son tour contrôleur des tailles à Châtellerault et maire de cette ville. En 1432, un ancêtre probable de la famille, Guillaume Sain, possédait quelques domaines à la Prée et à l'Eperon[80], dans le voisinage de la terre des Cartes, et l'on voit par cet exemple combien il était naturel à une même famille de posséder, en vertu de ses alliances ou autrement, des propriétés à la fois sur les deux rives de la Creuse. La maison de La Haye vient donc de Jeanne Sain, et peut-être à elle de Jeanne Proust; c'est par les ancêtres des Proust et des Sain que la Touraine a le plus de chances de revendiquer avec succès une partie de la filiation de Descartes; peut-être que les registres de La Haye donneraient nettement, par

---

[77]) Ropartz p. 11—12.

[78]) Baillet t. I p. 5.

[79]) Généalogie des Brochard.

[80]) Barbier p. 119—120 (Aveu du 8 avril 1432) — Barbier, Etudes sur le Châtelleraudais (Soc. des Antiq. de l'Ouest) p. 386.

la généalogie plus complète des Sain ou des Proust, la confirmation ou l'infirmation des titres que la Touraine invoque en sa faveur.

Tant que dura son mariage avec Jeanne Brochard, Joachim Descartes partagea son temps entre ses fonctions officielles de Rennes et ses attaches patrimoniales de Châtellerault. Il passait dans sa famille les semestres de congé, et multipliait en outre les demandes de vacances extraordinaires. En 1589, à la suite de son mariage, il demandait au parlement, le 3 août, l'autorisation de ne pas siéger ce semestre[81]), parce que la distance est grande du Poitou à Rennes et que les routes sont occupées par des troupes de gens de guerre hostiles au roi. C'est l'époque de la lutte la plus aiguë entre Henri IV et la Ligue et c'est pendant l'absence de Joachim que, le 12 octobre 1589, le parlement de Bretagne se rallie au gouvernement du Béarnais[82]).

---

[81]) Séance du 3 avril 1589; dont texte dans Ropartz p. 22.

[82]) Arrêt du 12 octobre dont texte dans Ropartz p. 24.

(Schluss folgt.)

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältniss zur Philosophie 1893—96[1].

Von

H. Lüdemann in Bern.

II.

Spätere Apologetik.

M. Faulhaber, die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. 1. Buch, Eusebius von Cäsarea. (136 S.) Würzburg 1895.

A. Seitz, die Apologie des Christenthums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, in historisch-systematischer Darstellung. (Gekr. Preisschrift; 296 S.). Würzburg 1895.

Beide Schriften sind Bearbeitungen einer Würzburger Preisaufgabe „historisch-systematische Darstellung der Apologetik des 4. und 5. Jahrhunderts". Seitz hält sich an diese Formulirung; Faulhaber stellt die Apologeten einzeln dar und beginnt mit dem „Historiker unter den Apologeten", Eusebius. Die Arbeit erstreckt sich über den Gegensatz zum Heidenthum, Judenthum und Ketzerthum. Was uns angeht stellt der Verfasser gleich im 1. Kapitel voran: „Die apologetischen Erörterungen über die hellenische Philosophie" (S. 21—66). Zu systematisiren sucht der Verfasser seine

[1]) Vergl. Jahrg. 1898. S. 519—550.

einzelnen Apologeten gleichfalls. Er sucht daher die Grundidee in der Apologetik des E. auf, und lässt ihn dann handeln 1) über das Kriterium der wahren Philosophie, 2) die Kritik der hellenischen Philosophie, 3) ihre Inferiorität gegenüber der Offenbarung (seichter, jünger, abhängig), 4) über die platonische Philosophie; ihre Verwandtschaft mit der Offenbarung; ihre Irrthümer.

Sachlich Neues war hier wohl mit dem besten Willen nicht zu geben. Der Verfasser hat daher versucht, es durch die Systematisirung zu thun. Mittelst einer etwas scholastisch anmuthenden Deduction (S. 21) gewinnt er als Grundidee der apologetischen Werke des Eusebius, dass Religion (S. 24) und Philosophie der Hellenen „keine starken Motive für das sittliche Leben habe bieten können“ (S. 31). Dieser Gedanke erscheint indess als Modernisirung dessen, was bei Eusebius und auch bei Theodoret wirklich gesagt wird: dass nämlich die Christen stark und consequent genug seien, auch praktisch zu bethätigen, was sie theoretisch lehren: das einfache Nebeneinander von Ueberzeugung und That wird den Christen vindicirt, während eben dies auf heidnischer Seite fehle. Den inneren Motiv-Zusammenhang fügt der Verfasser hinzu; sachlich gewiss mit grossem Recht. Aber den Alten ist das fremd; sie rühmen die Tugendkraft der frommen Christen, nicht die Motivkraft ihrer Lehre, und tadeln an den Heiden, dass sie auch ihren allerbesten Lehren, z. B. dem Monotheismus praktisch Folge zu geben zu schwach gewesen seien. Jene Kraft der Christen aber wird lediglich supernaturalistisch erklärt; sie hat ihren Grund in der in ihnen wirksamen „Kraft unseres Erlösers“ (z. B. Dem. ev. I, 6). Aber ob auch nur dies wirklich als Grundidee der Apologetik des Eusebius zu bezeichnen sei, erscheint fraglich; näher liegt, dass er das Christenthum als uralte Wahrheit historisch erwiesen sieht dadurch, dass selbst die Philosophen nicht umhin gekonnt haben, für seine Lehren und gegen das Heidenthum Zeugniss abzulegen. Dass sie dann zu schwach gewesen seien, dieser Erkenntniss auch nachzuleben, ist ein secundärer Umstand, der mit den Irrthümern ihrer Philosophie zusammen auf ihre persönliche Inferiorität zurückgeführt wird.

Seitz' Darstellung umfasst als die vier Hauptapologeten Euse-

bius, Athanasius, Theodoret, Cyrill von Alexandrien; in zweiter Linie die drei Kappadocier und einige Antiochener. Von seinen zwei Theilen (von Gott dem Schöpfer und Gott dem Erlöser) umfasst der erste die Verhandlungen über Polytheismus und Monotheismus und über „Offenbarung“ und Philosophie; der zweite, die Menschwerdung Gottes betreffend, hat mehr intern-theologisches Interesse. Der Standpunkt des Verfassers, der orthodox-katholische, gestattet ihm, diesen Apologeten im Wesentlichen zuzustimmen. Innerhalb seines einfachen Rahmens gelingt es ihm um so eher, ihre Anschauungen treu vorzuführen, als er meistens wörtliche Citate bringt. Was Einzelheiten betrifft, so überrascht (S. 14), dass Philoponus der „erste“ gewesen sein soll, der die Aristotelische Philosophie in die Kirche „einführte“. Sie war bekanntlich schon seit Ende des 4. Jahrhunderts im Aufsteigen; ferner (S. 26), dass Seitens der in Betracht kommenden Apologeten keine Bestreitung des Neuplatonismus stattgefunden habe; erst Nemesius habe gegen Seelenwanderung und Präexistenz geschrieben — und Gregor von Nyssa? Erst S. 91 (Note) erinnert sich der Verfasser beiläufig auch seiner in dieser Beziehung. Recht ungenügend ist der Abschnitt S. 66—68 über die „Erkennbarkeit Gottes“ ausgefallen; mit „verschwommener Theosophie“ ist der Neuplatonismus nicht abgethan, vollends von den K. V. nicht abgethan worden. Bei Erörterung der Plagiatvorwürfe gegen die Philosophen betr. das A. T., wird der Darsteller ein wenig kritischer als sonst, hüllt dies aber in den Vorwurf, dass Eusebius die Abhängigkeit der Philosophen nicht weit genug herleite, nämlich aus der „Uroffenbarung“. Gut werden die durch das christliche Princip geforderten Grundzüge der christlichen Weltanschauung als deutlich hervortretende Einschränkungen der patristischen Abhängigkeit von der Philosophie gekennzeichnet in den Abschnitten über Anthropologie, Fatalismus, Kosmologie und Dualismus (S. 123—177).

Athanasius.

J. Draeseke „Athanasiana“ (Theol. Stud. und Krit. 1893, S. 251—315).

F. Hubert, die Jugendschrift des Athanasius (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1895 S. 561—66).

F. Lauchert: Die Echtheit der beiden apologetischen Jugendschriften des hl. Athanasius. (Internationale theol. Zeitschr. S. 1895, 127—136).

F. Lauchert, die Lehre des hl. Athanasius des Grossen (200 S.) Leipzig 1895.

H. Sträter, die Erlösungslehre des hl. Athanasius (201 S.) Freiburg i. Br. 1894.

Athanasius war eine Zeitlang in Gefahr des einzigen directeren Interesses entkleidet zu werden, das die Geschichte der Philosophie an ihm nehmen kann. Draeseke wollte ihm die beiden apologetischen Schriften contra gentes und de incarnatione absprechen, in welchen er den platonischen Hintergrund seiner dogmatischen Anschauung mit besonderer Offenheit darlegt. Es ist indess nicht erforderlich auf diese Controverse näher einzutreten, da sie wohl als erledigt gelten kann. Dr. hat keine Zustimmung und in den Entgegnungen treffende Widerlegung gefunden. Insbesondere wurde seine Idee, diese stark platonisirenden, ganz alexandrinisch gefärbten Schriftstücke dem Syrer und Antiochener Eusebius von Emesa zuzuschreiben als verunglückt bezeichnet. Er ist noch mehrmals (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1895 S. 238—269 und S. 517—537) auf die Sache zurückgekommen, ohne indess neue Argumente beizubringen. In einer andern Frage dagegen, die er a. a. O. S. 251ff. auch wieder aufnimmt, die von ihm behauptete Unechtheit der zwei dem Athanasius zugeschriebenen Schriften gegen Apollinarius betreffend, hat er bei Weitem mehr Zustimmung gefunden. Doch ist diese Frage hier auszuscheiden.

Die zwei genannten Bücher über die Theologie des Athanasius haben bei der Art der Behandlung vorwiegend theologisches Interesse. An der Echtheit der obengenannten Jugendschriften halten die Verfasser beide fest, verwenden dieselben aber verschieden: Sträter, indem er mit besonderem Nachdruck auf die Identität der theologischen Ideen dort und in den späteren Schriften hinweist; Lauchert, indem er beide Schriftenreihen möglichst scharf trennt, den philosophischeren Charakter der ersteren als Symptom der Unreife des Autors behandelt, und die betreffenden Aeusserungen für sich erledigt; auch so aber auf ihre Beziehungen zur Philosophie

nicht näher eingeht, sondern meist auf Atzberger (die Logoslehre des Ath. 1880) verweist. Den späteren Athanasius isolirt er so viel als möglich von den historischen Bedingungen seiner dogmatischen Arbeit und stellt ihn als ein abstractes Ideal der Orthodoxie dar, während Sträter die historische Bedingtheit, speciell die platonische Beeinflussung der Theologie des Athanasius weit unbefangener und kritischer würdigt. Freilich ist auch er von dem Bestreben nicht frei, seinen Kirchenvater aus der späteren scholastischen Dogmatik heraus zu ergänzen, z. B. beim status integritatis, wo der Verfasser versucht, des Athanasius widersprechenden platonisch-negativen „Natur"-Begriff innerhalb der scholastischen Anschauung vom Verhältniss von Natur und Gnade unterzubringen u. A. Breiten Raum beansprucht wie bei Lauchert die Trinitätslehre, so bei Sträter die Christologie des Athanasius. Er stellt sie dar auf der Folie der Arianischen und Apollinaristischen Lehre, und bemüht sich, mehr als ersterer bei der Trinitätslehre, die „philosophischen Grundlagen" auf ketzerischer und orthodoxer Seite aufzuweisen (S. 93 ff.). Dabei kommt indess nicht klar genug zu Tage, dass im Streit über die „Naturen" in Christo schon damals einfach Nominalismus und Realismus auf einander getroffen sind, wobei der letztere (die menschliche Gesammtnatur in Christo) Kirchenlehre geworden ist. Auch bezüglich der Lehre vom Logos wird die philosophische Lage nicht scharf genug erfasst. Quellenmässig hat der Verfasser ja (S. 120) selbstverständlich gegen Harnack Recht, wenn er auf dem Weiterbestehen der „kosmologisch-philosophischen" Seite der Logoslehre bei Athanasius beharrt. Aber eben damit entsteht das Problem, wie dieses Weiterbestehen sich begreift, nachdem die bei Philo wirksamen dualistisch-metaphysischen Motive weggefallen sind. Die Abhängigkeit der Väter von der philosophischen Tradition tritt gerade an diesem Punkte besonders auffällig hervor, hat aber ihren Grund, wie beim Trinitätsdogma überhaupt in der eigenthümlichen Verflechtung christlicher Motive mit antiken Denkformen, wobei die letzteren gerade im Dienste jener Motive in einen Zusammenhang gezwungen wurden, der ihnen ganz fremdartig war und zu Gedankengestaltungen führte, denen wir mit sehr getheilten Empfindungen gegenüberstehen. Doch

Reflexionen über die Genesis dieser Dogmen, welche irgendwie zu einer Kritik derselben führen würden, haben wir selbstverständlich von Seiten dieser Verfasser nicht zu erwarten. Um so weniger will es uns berechtigt erscheinen, wenn uns Athanasius immer wieder als „wissenschaftliches Genie“ vorgeführt wird. Wer den Satz des Widerspruchs ausser Kraft erklärt, ist dies nicht; und eine „Consequenz“, welche nicht ruht, als bis sie widersprechende Prämissen bis zu Sätzen von vollendeter Undenkbarkeit entwickelt hat, ist keine „logische“, sondern lediglich eine Willensconsequenz, deren Inhaber man als kirchlichen Charakter historisch zu würdigen fortfahren mag, als wissenschaftliche Grösse zu feiern aber endlich aufhören sollte.

Gregor von Nazianz.

J. R. Asmus, Gregorius von Nazianz und sein Verhältniss zum Kynismus (Theol. Studien und Krit. 1894, S. 314—339).

In interessanter Weise deckt Asmus die Beziehungen G.'s zum Kynismus auf. Als Hauptquellen treten hervor zunächst die Rede εἰς Ἥρωνα τὸν φιλόσοφον, d. h. auf den Christ gewordenen ägyptischen Kyniker Maximus, dessen Lob Gregor zwar im Gedicht über sein Leben zurückzieht, wobei indess nur die Aenderung hervortritt, dass er seinen Zeitgenossen nicht mehr über, sondern unter die alten Kyniker stellt; in der Rede aber wird in Maximus die Synthese zwischen Christenthum und Kynismus lebhaft begrüsst, wobei dieser Letztere als Idealphilosophie erscheint (wie auch or. 16), die alten Kyniker als Heiden dagegen persönlich preisgegeben werden. Kynische Principien entwickelte Gregor besonders auch im Gegensatze zur Verderbniss der Grossen der Zeit in der Abschiedsrede an die 150 Bischöfe in Constantinopel (Or. 42) und vor Theodosius an seinem Hofe (Or. 36). Das Zusammentreffen ist bedingt durch die Gleichheit der Ziele: sociale Rettung nach Zusammenbruch des Alten. Unter diesem Gesichtspunkte parallelisirt der Verfasser das Wiederhervortreten des Kynismus am Ende des ersten und am Ende des vierten Jahrhunderts nach Julian; schon dieser selbst zeigte starke Sympathien für kynische Principien in Concurrenz mit dem Christenthum. So lag die Combination am Ende des 4. Jahrhunderts geradezu in der Luft. Die φιλανθρωπία

für die Armen und Elenden führte sie herbei, bei Gregor speciell unter Zurückstellung sowohl des dogmatischen Streits als auch der egoistisch-weltflüchtigen Askese.

Gregor von Nyssa.

WILH. MEYER, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. (Jenaer Dissert. 38 S.) Halle 1894.

FRANZ DIEKAMP, Dr. th., Die Gotteslehre des h. Gregor von Nyssa. Erster Theil. (VIII, 260 S.) Münster 1896.

Schon der erheblich verschiedene Umfang dieser demselben Thema gewidmeten Arbeiten lässt erwarten, dass die Absichten der beiden Verfasser wesentlich differirten. In der That will Diekamp, unter möglichst vollständiger Benutzung des Quellenmaterials eine allseitige Darstellung der Gotteslehre Gregor's geben, während Meyer dieselbe von einem bestimmten Gesichtspunkt aus kritisch beleuchten will, und desshalb nur das ihm hierfür geeignet erscheinende Material herbeizieht. Er zeigt sich nämlich beunruhigt durch gewisse „erkenntniss-theoretische“ Velleitäten neuerer Theologen, nach welchen die religiösen Ausgangspunkte theologischer Speculation den philosophischen gänzlich widerstreiten sollen; daher sie die letzteren fallen lassen wollen, und der bisherigen, besonders auch der patristischen Theologie einen Vorwurf daraus machen, dies nicht gethan zu haben. Der Verfasser hat zu diesen Forderungen noch durchaus keine klare Stellung. Er wagt am Schluss allerdings Zweifel zu äussern, ob solche Abscheidung der Theologie von der Philosophie wohl thunlich sein werde. Gleichwohl fühlt er sich durch jene Vorgänger bewogen, auch seinerseits aus jenem Gesichtspunkt an der patristischen Theologie Kritik zu üben, und wählt sich als Object Gregor von Nyssa. Zunächst an seinem „Gottesbegriff“, dann an seiner Methode der „Gotteserkenntniss“ will er nachweisen, dass sich bei Gregor zwei verschiedene Gedankenreihen, eine plotinisch-speculative und eine christlich-religiöse verfolgen lassen, die unvereinbar seien. Einerseits werde Gott als das an und für sich unbestimmbare Unendliche, andererseits als die ethisch-vollkommene Persönlichkeit vorgestellt, und aus der Wechselwirkung dieser verschiedenen Begriffe sollen sich jene zwei Gedankenreihen ergeben. Allein wie jene zwei Begriffe

sich nicht etwa als der plotinische und der christliche Gottesbegriff trennen lassen, sondern bis zu einem gewissen Grade schon bei den Neuplatonikern selbst in Austausch treten, sofern diese trotz aller Unbestimmbarkeit und Ueberwesentlichkeit der Gottheit ihr doch die Prädicate des ὄν, ἕν und ἀγαθόν beilegten, und sie als ἐνέργεια fassten (s. S. 19 „wie bei Plotin"), so gelingt es auch dem Verfasser keineswegs, bei Gregor mit irgend welcher Consequenz und Klarheit zwei Gedankenreihen nachzuweisen. Was er als solche trennen will, schiesst ihm immer unversehens wieder durch- und ineinander (s. S. 20 f.; S. 22, wo das Problem betr. Macht und Wille gerade streng speculativ und nicht religiös-anthropomorph entschieden wird; S. 24 ff., wo durchaus nicht erhellt, in welche „Gedankenreihe" die Trinitätslehre Gregors nun eigentlich gehören soll) — ein deutliches Zeichen, dass der Verfasser, von unklaren Voraussetzungen ausgehend, der thatsächlichen Lage im Text des Kirchenvaters nicht Herr wird. Ganz willkürlich wird vollends in Gregor's Erkenntnissmethode auseinandergerissen, was gerade zusammengehört: so die positiv ethische Näherbestimmung der Plotinischen Katharsis; wie andererseits die „mystische" Stimmung und das ethische Trachten nach „Vergottung" nicht zusammen gelassen, sondern getrennt werden, während letzteres dann doch nicht „christlich", sondern wieder „philosophisch" sein soll, weil es nicht zu einem persönlichen religiösen Verhältniss führe. Dazu kommt aber, dass der Verfasser das „mystische Schauen" bei Gregor weit mehr plotinisirt, als der Zusammenhang gestattet, wie er denn überhaupt von der „Mystik" sich eine durchaus einseitige Vorstellung macht, wenn er meint, sie sei ein religiöses Gefühlsleben, wobei jede persönliche Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gott wegfalle (S. 34). Letzteres eben ist der christlichen Mystik stets fremd geblieben, ungeachtet ihrer überschwenglichen Ausdrucksweise. Insbesondere aber ist es bei Gregor unmöglich, irgend eine Stufe seines Schauens mit der Plotinischen Ekstase zu identificiren, am wenigsten jene Selbstanschauung, welche er als ein Vehikel der Gotteserkenntniss behandelt. Dass der Verfasser nach allen Bemühungen das Disharmonische der Gregor'schen Speculation zu erweisen, findet, „Neuplatonismus und Christenthum reichen sich hier zu innigem Bunde die

Hand" (S. 33), ist ein weiterer Beweis dafür, dass er sich gar nicht darüber klar geworden ist, was er an seinem Object eigentlich habe kritisiren wollen. Er hat das Plotinische Element bei Gregor weit überschätzt, und weder für dessen Bemühen, seine neuplatonischen Reminiscenzen zweckentsprechend zu modificiren eine gerechte Würdigung, noch auch den richtigen erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt, der ihn sehen liesse, wo die wahren Ursachen liegen, welche die Verwerthung der damaligen Speculation innerhalb der Weltanschauung der reinen Geistesreligion einerseits nothwendig machten, andererseits beschränken mussten.

In allen diesen Beziehungen müssen wir der Untersuchung von Diekamp den Vorzug geben, wenn freilich der zuletzt bemerkte Vermiss auch bei ihm hervortritt. Auch in seiner Arbeit concentrirt sich zunächst, sowohl in der Einleitung als im ersten Kapitel („Die verschiedenen Weisen der creatürlichen Gotteserkenntniss") das Interesse auf die von Gregor erstrebte Verbindung von religiöser und philosophischer Erkenntniss, oder wie es beim Verf. nach katholischer Ausdrucksweise heisst von „göttlicher und weltlicher Wissenschaft", sowie auf das Verhältniss zwischen dem intellectualistischen und dem religiös-ethischen Element seines Erkenntnisstrachtens. In ersterer Beziehung constatirt der Verf. mit vollem Recht — wenn auch mit einer Genugthuung, welche wir nicht theilen — einfach den schon wesentlich scholastischen Standpunkt Gregor's (S. 23 f.). Schon damals stand die kirchliche Theologie einerseits einem festgestellten Dogma, andererseits einer mächtigen philosophischen Schultradition gegenüber. Nur zeigte die Lage noch weichere, elastischere Contouren, weil einerseits die theologische Arbeit am Dogma noch im Flusse war, andererseits der Gegensatz zum Heidenthum eine kritische Stimmung gegenüber der Philosophie wach erhielt, welche die Mitbenutzung derselben ein bestimmtes Mass nicht überschreiten liess. Daher constatirt der Verf. schon hier (S. 35), dass Gregor's Abhängigkeit vom Neuplatonismus ihre Grenzen hat, und die herrschende Stellung der christlichen Intentionen in seinem wesentlich origenistischen System zweifellos ist. Für die zweite Frage finden wir schon auf S. 48ff. die richtige Directive: der religiöse Glaube (freilich

bereits der reine Autoritätsglaube S. 119ff.) liefert das Vermögen zur asketischen Katharsis, der ethischen Vorbedingung erfolgreichen Erkennens, welches durch sittliches Weiterstreben bedingt bleibt, und so ein schliesslich religiös wie sittlich gleich werthvolles Ergebniss hat: die dem Menschen erreichbare Gotteserkenntniss. Die intellectualistische Eigenart dieses letzten Zieles tritt stark hervor, doch zugleich auch die Rückwirkung seines Erstrebens auf den sittlichen Willen. Und so sehr auch der Verf. (S. 57f.) bei Gregor der antiken Weise Raum giebt, die Sünde vom Irrthum, die Tugend von der Erkenntniss abhängig zu setzen: die durchstehende Tendenz auf das Sittliche ist doch eben durchaus christlich. Auch wo die platonische Analogie des reciproken Verhältnisses von Eros und Erkenntnissthätigkeit hervortritt, erscheint doch ersterer christlich umgeprägt zum religiösen Gegenseitigkeitsverhältniss zur göttlichen Liebe, an die geglaubt wird. Nach näherer Erörterung der menschlichen Anlage zur Gotteserkenntniss (§ 3. § 7), — wo der Verf. sich nur widerwillig in das Fehlen der scholastischen Lehre vom donum superadditum findet, — und über die Gottesbeweise (§ 4—6) — wo wir den kosmologischen Beweis nicht in dem Grade wie der Verf. vermissen, denn er liegt ja schon in dem platonischen beständigen Zurückkommen auf das „wahre Sein“, und die „Theilnahme“ des endlichen Seins an ihm — kommt der Verf. § 8—12 zur Lehre Gregor's von der Gottesanschauung, und nimmt hier Anlass zu entschiedener Bestreitung Meyer's. Vor Allem weist er sehr glücklich nach, dass bei Gregor der causale Zusammenhang zwischen Herzensreinheit und Gottschauen ein ganz anderer ist als bei Plotin: denn es handelt sich dabei nur um das indirecte Schauen Gottes im Spiegel der eigenen gereinigten Seele als dem Abbilde Gottes, ein älterer christlicher Gedanke, der sich schon im 2. Jahrhundert bei Theophilos findet. Bezüglich der Ekstase ist Gregor für den Verf. ein Vorläufer des Areopagiten; und da ja auch dieser im Ernste nicht daran denkt, in der Gottesanschauung das Subject untergehen zu lassen, so besteht der Verf. um so mehr darauf, dass bei Gregor die Ekstase etwas Anderes ist als bei Plotin, nämlich überhaupt kein unmittelbares un- oder überbewusstes Schauen Gottes. „Christlich“ dünkt ihn schon die

Vorbereitung durch die übernatürlichen kirchlichen Gnadenmittel — wobei uns freilich gerade die Parallele zur paganischen Theurgie näher zu liegen scheint. Richtig aber ist, dass das Aufsteigen durch die Contemplation zur s. g. Ekstase bei Gregor zwar ganz neuplatonisch geschildert wird, dennoch aber keine pantheistische Leugnung des Selbstbewusstseins vorliegt, und selbst für das Jenseits ein adäquates Schauen Gottes als für den endlichen Geist unmöglich abgelehnt, wenigstens nie direct gelehrt wird.

Im 2. und 3. Kapitel verwendet der Verfasser, um Gregor's Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes darzustellen, als Material die Controverse mit Eunomius. Doch hat diese, wegen ihrer Complication mit der Trinitätslehre einen sehr unklaren Character, und der Verfasser scheint mir, voreingenommen für die Vertheidiger der Trinität und gegen den Ketzer, nicht ganz die richtige Position über den Parteien zu gewinnen, welche wir heute doch wohl einnehmen dürfen. Wenn die Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit Gottes für den Menschen als solchen der Gegenstand des Streites sein soll, so waren die Gegner einverstanden. Denn auch Eunomius behauptete die Begreiflichkeit nur auf Grund einer dem Menschen ursprünglich mitgegebenen Offenbarung. Wenn er dabei die „Agennesie" als adäquaten Ausdruck für das Wesen der Gottheit geltend machte, so verstand er darunter nichts als die Aseität der causa prima. Und auch über diese waren die Gegner einverstanden. Nur der Umstand, dass es ein Ausdruck aus der trinitarischen Terminologie war, um dessen Tragweite man stritt, weil Eunomius seine Position bezüglich des Gottesbegriffs überhaupt alsbald gegen die kirchliche Trinitätslehre zu verwerthen gedachte: nur dieser Umstand veranlasste die Weiterungen über den Erkenntnisswerth der Eigenschaftsbegriffe. Sobald dies erkannt ist, sinkt das Interesse an diesen, beiderseits recht schwachen Streitereien erheblich. Gaben die Kappadocier zu, dass die „Agennesie" eine zutreffende Bezeichnung für die Aseität des Wesens der Gottheit überhaupt sei, so war es um ihre Trinitätslehre geschehen; desshalb erklärten sie den Ausdruck für eine blosse Relationsbezeichnung; andrerseits, gab Eunomius dies zu, so verspielte er seinen besten Trumpf gegen die Homousie. Sachlich hatte Eunomius aber Recht, wenn er in der

Agennesie die Absolutheit ausgedrückt fand; Unrecht, wenn er dieselbe darin vollständig ausgedrückt sah, und die Leerheit des negativen Prädicats verkannte. Andererseits hatten die Kappadocier Unrecht, wenn sie in der „Agennesie" eine Bezeichnung für das Absolute selbst gar nicht finden wollten; Recht aber, wenn sie den leeren und negativen Begriff des Absoluten an sich durch reichere Eigenschaftsaussagen, sei es auch nur von relativem Werth, zu beleben trachteten.

In welcher Weise Gregor Letzteres auszuführen versucht habe, stellt der Verfasser mit grosser Umsicht und Ausführlichkeit in dem 4. und 5. Kapitel dar („Werth und Bedeutung unserer Aussagen über Gott" und „die wichtigsten Attribute des göttlichen Wesens"). Wenn aber der Verfasser auch darin durchaus Recht hat, dass Gregor's Gotteslehre mehr ist als eine bloss eklektische Composition (gegen Meyer erfolgen verschiedene erhebliche und treffende Berichtigungen S. 198. 204. 206.), so setzt er seinerseits das neuplatonische Element hier doch wohl zu sehr herab. Durch die beständige Erinnerung an die Inadäquatheit seiner Näherbestimmungen steigert Gregor doch selbst den Eindruck agnostischer Resignation. Und diese neuplatonische Stimmung wäre ja an sich noch keineswegs im Gegensatz zum Christenthum. Denn auch dieses will keine Verendlichung Gottes. Und es ist deutlich genug, dass Gregor dieser Tendenz durchaus richtig Rechnung trägt in allen bloss metaphysischen resp. physischen Attributen; denn diese halten naturgemäss wesentlich die neuplatonische Linie inne und bleiben ganz überwiegend negativ (Kap. 5 § 1—6). Der Weg aber den sich Gregor darüber hinaus zu den geistigen und ethischen Attributen bahnt wird vom Verfasser mehr thatsächlich — und richtig — gezeigt, als methodologisch beurtheilt und herausgehoben. Er liegt in dem Ansatz zu noch gründlicherer Ueberwindung des Dualismus, als sie selbst bei Plotin erreicht wird, und wie sie in der That allein vom christlichen Gesichtspunkt aus erstrebt werden konnte. Sie tritt hervor einerseits in dem Aufweis des intelligiblen Wesens der Materie (S. 212 f.), andererseits der rein ethischen, nicht mehr physischen Definition des Bösen. Dass der Verfasser für die Wichtigkeit dieser Positionen die volle Würdigung nicht

hat, liegt wohl daran, dass ihm, ebenso wie Origenes, so auch Gregor allzu spiritualistisch ist. Meines Erachtens ist er es noch nicht genug. Denn zu einem ganz consequenten geistigen Monismus gelangt auch er noch nicht. Und doch ist wohl nur von dieser Basis aus auch ein rein geistiger Gottesbegriff erreichbar. Dazu aber bedurfte es vor Allem tiefer greifender erkenntniss-theoretischer Ueberlegungen, als sie im Alterthum — und überhaupt vor Kant möglich waren.

Chrysostomus.

Elser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie. (Theol. Quartalschrift 1894, S. 550—576.)

Unter den christlichen Philosophen und speculativen Theologen spielt Chrysostomus keine Rolle. Elser bringt eine inhaltreiche Blüthenlese aus seinen Werken, welche sein ganz überwiegend feindliches Verhältniss zur Philosophie beweist, wobei freilich die Polemik gegen philosophische Theoreme (Polytheismus, Beschränkung der Providenz, Materialismus, Dualismus, Körperlichkeit der Seele, Seelenwanderung, Hedonismus) wie gegen die Personen der hervorragenderen Philosophen durchaus mit dem zusammentrifft, was wir auch bei den übrigen Kirchenvätern finden, während allerdings das absprechende Urtheil über die Erfolglosigkeit und das Verschwundensein der Philosophie über sonstige Declamationen hinausgeht und den Thatsachen Gewalt anthut; auch die mit Hinweis auf Arianischen Rationalismus begründete Ablehnung philosophischer Gedankengänge zur Stützung des Dogmas den einseitigen Praktiker zeigt. Und doch kann selbst dieser Praktiker dem Zuge der Zeit so wenig widerstehen, dass auch er das Christenthum als die einzige echte „Philosophie“ preist, aber freilich nur im praktischen Sinne, was ihn einerseits dem Stoicismus annähert, andererseits im Mönchsthum die Verwirklichung der einzigen philosophischen Ideale preisen lässt, die er überhaupt anerkennt.

Synesius.

O. Seeck, Studien zu Synesius (Philologus 1894, S. 442—483) enthalten lediglich chronologische Untersuchungen, von denen die Erstere nachweist, dass die Αἰγύπτιοι λόγοι oder der „Osiris-

Mythos“ sich auf die Söhne des 355 zum praefectus praetorio für Italien ernannten Taurus: Aurelian (Osiris) und Caesarius (Typhos) beziehen; während die zweite der Chronologie der Briefsammlung gewidmet ist.

Euagrius Ponticus.

O. Zöckler, Euagrius Ponticus. Seine Stellung in der altchristlichen Litteratur- und Dogmengeschichte. Nebst einem Anhang von F. Baethgen: Euagrius' grössere Schrift von den acht Lastergedanken, aus dem zu Berlin bruchstückweise erhaltenen syrischen Texte übersetzt. (125 S.) München 1893.

Nachdem Elter im Verlaufe seiner umfassenden Gnomischen Untersuchungen auch die Sentenzen des Euagrius behandelt und herausgegeben hatte (vergl. Index Schol. Bonn. 1892/93, und Gnomica I. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae. Lips. 1892. cf. Archiv VII S. 443) musste es interessiren, über den Mann eine ausführlichere Monographie zu erhalten. Doch besteht deren Verdienst einstweilen vornehmlich darin, zu erweisen, dass es für eine Monographie über diesen, in das Verketzerungsschicksal des Origenes verwickelt gewesenen Schriftsteller noch zu früh ist. Ein bedeutender Theil seiner litterarischen Hinterlassenschaft, darunter die beiden Hauptschriften „Gnostikos“ und „Prognostica“, ist nur in syrischer (und arabischer) Uebersetzung erhalten und liegt noch unedirt auf den Bibliotheken, so dass besonders für die dogmengeschichtliche Behandlung die nöthigen Unterlagen noch fehlen. Aus dem, was der Verfasser in dieser Beziehung für jetzt bietet (Kap. 3: die ethische und dogmatische Lehreigenthümlichkeit des Euagrius) erhellt die im Allgemeinen Origenistische Grundrichtung, speciell auch die den Kappadocischen Theologen, besonders Gregor von Nyssa, nahestehende Verhältnissbestimmung von ethischer Praxis und theologischer Erkenntniss; doch überwuchert freilich hier die asketische Ausgestaltung der Ersteren derartig, und in der Ueberlieferung, wie sie bis jetzt zugänglich ist, tritt grade sie so einseitig hervor, dass man von Euagrius wenig mehr als den Specialschriftsteller für Mönche zu sehen bekommt. Auch dieser Ethik für Mönche, insbesondere der

Lehre von der Apathie als Grundtugend fehlen augenscheinlich die stoischen Grundlagen nicht (s. S. 59. 64. und des Verfasssers Studie über „Die sieben Hauptsünden“, wo die Logismenlehre des Euagrius oder seine Anweisung zur Bekämpfung der Gedankensünden näher erörtert ist). Auch die Anthropologie trägt platonisch-stoisches, die Gotteslehre neuplatonisches Gepräge. Der Verfasser rückt den Euagrius dem Dionysius Areopagita nahe, für dessen Zeitgenossen er ihn hält, weil er jenen mit Dionysius von Rhinokolura identificirt. Uebrigens verwendet er in diesem Zusammenhange wenig passend auch das Fragment εἰς τὸ ΠιΠι (das hebr. Gottes-Tetragramm), welches schwerlich von Euagrius stammt. Die Berührung mit Pelagius hält der Verfasser zweifellos mit Recht für rein sachlich. Von Origenes' Eigenthümlichkeiten findet er bei Euagrius nur die Lehre von Präexistenz und Fall der Seelen, was jedoch dafür genügte, dass man seit dem sechsten Jahrhundert die kirchliche Verdammung des Origenes auch auf jenen ausdehnte. Zur Veröffentlichung des syrischen Quellenmaterials machte einstweilen Baethgen einen Anfang, indem er eine ausführlichere Recension der Schrift von den acht Lastergedanken, als wir sie griechisch im „Antirrhetikus“ besitzen, aus dem Syrischen des Cod. Berol. Sachau 302 deutsch wiedergab; ein Schriftstück, das einen stark pathologischen Eindruck hinterlässt, und von den Sentenzen, welche Elter edirte, stark absticht. Auffallend aber ist, dass Zöckler des Letzteren Publicationen mit keinem Worte erwähnt, und eben desshalb hinter seinen Ergebnissen, bezüglich der Gnomen, zurückbleibt.

Dionysius Areopagita.

I. Langen, die Schule des Hierotheos (Internationale theol. Zeitschr. 1893. S. 590—609. 1894 S. 28—46).

H. Koch, Proclus als Quelle des Pseudodionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen (Philologus 1895. S. 438—454).

I. Stiglmayr, der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel (Histor. Jahrbuch 1895 S. 253—273. S. 721—748).

H. Koch, der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften (Theol. Quartalschr. 1895 S. 353—420).

I. Stiglmayr, das Aufkommen der Pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Lateran-Concil 649 (Gymnas.-Programm. Feldkirch 1895).

O. Siebert, die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita (75 S.) Dissertation. Jena 1894.

Die Dionysius-Frage, über welche im Archiv zuletzt Jahrgang 1894, S. 431 ff. 440., berichtet ist, hat seitdem eine voraussichtlich endgültige Wendung genommen, womit eine peinliche Episode ihren Abschluss fand, während welcher die heutige protestantische Kritik sich nicht eben mit Ruhm bedeckt hat. Sie zeigte sich förmlich hypnotisirt durch den Versuch Hipler's (1861), Dionysius vom Verdacht der Fälschung zu entlasten, indem er alle Stellen, welche auf das apostolische Zeitalter als Lebenszeit des Verfassers zu weisen scheinen, auf das 4. Jahrhundert umdeutete. So war freilich die apostolische „Echtheit" preisgegeben, und wurde einem Ceslaus Schneider (1886) zur Vertheidigung überlassen; aber nur um in einem andern Sinne gerettet zu werden. Bald gehörte es innerhalb der „massvollen", „besonnenen" Theologie zum guten Ton, Dionysius als einen Schriftsteller zu betrachten, der der Mitte oder dem Ende des 4. Jahrhunderts angehören wolle und wirklich angehöre. Schon Böhmer (1864), und Niemeyer (1869) stimmten zu; Möller beeilte sich, den Artikel Dionysius in der protest. theol. Realencyklopädie entsprechend umzuarbeiten (1878), A. Jahn (1889) Asmus (1890), selbst Lagarde (1891) folgten, Kurz in seiner Kirchengeschichte (12. Aufl. 1892) versetzte Dionysius anderthalb Jahrhunderte zurück, die Katholiken Nolte, Alzog, Nirschl waren schon längst gewonnen, und als vollends Dräseke 1889 und 1890 die Frage in ihrem ganzen Umfang wieder aufnahm und im Sinne Hiplers erledigte, schien eine seit Laurentius Valla sich forterbende Unbesonnenheit der Kritik endlich berichtigt und gesühnt zu sein. Gleichwohl gab es, abgesehen von unverbesserlichen protestantischen Kritikern, welche, wie Nippold (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1891), Gelzer (Wochenschrift für class. Phil. 1892), Wendland (in dieser Zeitschrift 1894), grade durch Dräseke auf Hipler's „Abenteuerlichkeiten" hinzuweisen veranlasst wurden, selbst eine Anzahl

katholischer Theologen, welche, wie Funk (Theol. Quartalschrift 1890. 1894), Jungmann (1890), Bardenhewer (1894), sich an der früher von der wissenschaftlichen Welt als selbstverständlich erachteten Ansetzung der Dionysischen Schriften um das Ende des 5. Jahrhunderts nicht irre machen liessen.

So erscheinen die Abhandlungen von Langen bereits wie Nachzügler aus einer schon wieder überwundenen Verirrung. Der Verfasser schlägt, um Hiplers Resultat festhalten zu können, den Weg ein, die aufs apostolische Zeitalter deutenden Stellen nicht alle umzudeuten, sondern als spätere Interpolationen auszuwerfen. Dahin gehören vor Allem die, neuerdings so viel versuchte (vergl. Archiv 1894, 432), Stelle div. nom. III, 2, der Brief an Johannes auf Patmos, die Aufschriften der Briefe, die Namen Titus und Timotheus im Brief an Titus, während an ep. VII, 2 (die Sonnenfinsterniss bei der Kreuzigung) ein höchst sonderbarer Umdeutungsversuch (Sonnenfinsterniss in Kreuzesform) gemacht wird. Namentlich aber benutzt ferner der Verfasser den neuplatonischen Jargon der Väter Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien, ja auch Gregor von Nyssa und Didymus, um darin litterarische Abhängigkeit von den Dionysius-Schriften nachzuweisen. Diese gerathen damit also in die Mitte des 4. Jahrhunderts. Die zweite Abhandlung fügt dem eine positive Construction ihrer Abkunft und Entstehung hinzu. Die Existenz des Hierotheos, des angeblichen Lehrers des Pseudo-Dionysius erscheint dem Verf. glaubwürdig, und er betrachtet ihn als den Stifter einer Schule, die, um den durch Julian mächtig in Mode kommenden Neuplatonismus auszustechen, das durch die dogmatischen Streitigkeiten discreditirte Christentum mittelst einer dem Neuplatonismus ähnelnden Darstellungsweise wieder zu empfehlen versuchte. Da Julian's Bemühungen schnell wieder verschwanden, so wurde auch diese Opportunistentheologie alsbald wieder überflüssig, „Dionysius“ wird ein obscurer Anonymus, war aber möglicherweise identisch mit dem Atheniensischen „Senator“ Dionysius, dem Adressaten von Julian's ep. 59. Die Interpolationen, die ihn zum Apostelschüler stempeln, sollen dann erst von den Monophysiten im Anfang des sechsten Jahrhunderts begangen sein, und sich in den

mannigfachen armenisch und syrisch vorhandenen Fälschungen fortgesetzt haben.

Dies ganze Gebäude ist jetzt durch den endlich geführten Nachweis literarischer Abhängigkeit des Pseudo-Dionysius vom Neuplatoniker Proklus gestürzt. Langen selbst hatte schon Berührungen mit Proklus gefunden, blieb jedoch noch geneigt, das umgekehrte Verhältniss anzunehmen. Zwei katholische Gelehrte, Koch und Stiglmayr haben gleichzeitig, unabhängig von einander den Nachweis erbracht, der längst hätte erbracht werden sollen und können, dass Dionysius den Proklus benutzt hat. Obwohl dies schon Engelhardt (1823) feststand, uud Zeller und Christ nichts anderes voraussetzten, so war man doch bei der Aehnlichkeit der Gedanken und der Terminologie unter den Neuplatonikern selbst über eine allgemeinere Vergleichung dieser letzteren von Plotin bis Proklus nicht hinausgelangt, während jetzt der richtige Weg eingeschlagen ist, zu untersuchen, ob nicht in einem Punkte wo die Neuplatoniker unter sich auseinandergehen, Dionysius, indem er einer Partei derselben folgt, sich als abhängig verrathe. Dieser Punkt ist gefunden: es ist die Lehre vom Bösen. In einer freilich nur lateinisch erhaltenen Abhandlung de malorum subsistentia bestreitet Proklus den Sitz des Bösen in der Materie, wie ihn Plotin, Porphyr und Jamblich noch behauptet hatten; und „Dionysius“ der innerhalb seines christlichen Systems diese dualistische Inconsequenz durchaus nicht brauchen konnte, folgt demjenigen Philosophen, der sie schliesslich überwand. So sehr der Gedanke sich nahe legt, dass Dionysius durch die innere Consequenz der christlichen Weltanschauung selbst auf diesen Weg hätte geführt werden müssen, und seinerseits ein neues Moment hätte einführen können, das Proklus dann aufnahm, so ist doch der philologische Nachweis von Koch und Stiglmayr zu schlagend geführt, dass Dionysius vielmehr seinen hergehörigen Abschnitt div. nom. IV, 18—35 in Abhängigkeit von dem Gedankengange der genannten Abhandlung des Proklus geschrieben hat. Er ist damit wiederum in den Uebergang vom 5. zum 6. Jahrhundert verwiesen. Und Gelzer, der schon 1892 (Wochenschr. f. klass. Phil. Sp. 95 ff. 123 ff.) Hipler's Conjecturen aus den Handschriften schlagend widerlegte, gab als-

bald auch jetzt sein Votum dahin ab (a. a. O. 1896, Sp. 1147) dass die Streitfrage durch Stiglmayr's Nachweis nunmehr endgültig entschieden sei und theilte mit dass auch Hipler selbst jetzt zustimme. Gleichwohl wollte freilich Draeseke seine Sache noch nicht verloren geben, worüber jedoch später zu berichten sein wird.

Inzwischen hat Koch[2]) die Frage des pseudepigraphischen Charakters des Dionysius ebenfalls nochmals einer eingehenden Behandlung unterzogen. Er orientirt zunächst über den Stand der Frage, stellt dann den Umfang des unter Dionysius' Namen vorhandenen Schriftthums fest, wobei die von Hipler construirte dogmatisch-systematische Aufeinanderfolge der vorhandenen und der angeblich verlornen als willkürlich erwiesen, und die schon dem Maximus Confessor allein bekannten noch jetzt vorhandenen vier Schriften nebst zehn Briefen als die einzigen wirklich verfassten wieder festgestellt werden. Der Verfasser bespricht dann die gravirenden Stellen; zuerst Div. nom. III, 2, die er für ursprünglich hält und auf den Tod der Maria (θεόδοχον σῶμα) bezieht; ferner Ep. VII, 2, gegen Hipler und Langen; sodann die verschiedenen Versuche den Brief 10 an den Apostel Johannes auf Patmos loszuwerden; endlich widerlegt er die Hipler'schen Ausdeutungen der verschiedenen Stellen und Termini, welche den Autor ins apostolische Zeitalter versetzen, und weist kurz wieder auf die altbekannte Thatsache hin, dass die meisten vorkommenden Namen dem Neuen Testament entlehnt sind, und sich lediglich auf die vorgespiegelte Zeit beziehen. Ein Hinweis auf die den Fälscher moralisch einigermassen entlastenden Gepflogenheiten der antiken Schriftstellerei schliesst den verdienstvollen Aufsatz.

Schon vor Erledigung der kritischen Fragen hatte Siebert Metaphysik und Ethik des D. darzustellen unternommen, und zwar bemerkenswerther Weise gleichfalls schon unter Voraussetzung seiner Abhängigkeit von Proklus als der wahrscheinlichsten Auskunft, ja grade mit Beziehung auf die Frage nach dem Wesen des Bösen (S. 45). Dennoch blieb nach seinem eignen Geständniss dem Ver-

[2]) Stiglmayr's Gymnasialprogramm ist mir, wie auch die anderen Gymnasial-Programme, über die hier zu berichten gewesen wäre, nicht zugänglich geworden.

fasser die litterarische Frage „noch völlig dunkel" (S. 74), und er will dem Problem erst durch Untersuchung der Lehre des Autors näher kommen. Er geht — nach litterargeschichtlichen Einleitungen, die den Stand der Frage aber wesentlich nur bis auf Hipler und seine Widerlegung durch Gelzer verfolgen — davon aus, dass bei D. Neuplatonismus und Christenthum „vermischt" sind und will die Art dieser Vermischung durch einen Versuch ergründen, die Gedanken des Autors systematisch zu ordnen. Zunächst die bei der Ekstase endigende Erkenntnisstheorie steigender Abstraction auf Grund von Offenbarung findet der Verfasser neuplatonisch, was allerdings nicht erst festgestellt zu werden brauchte. Es folgt betreffs der Gotteslehre die ebenso bekannte negative (überwesentliche) und positive (causative) Absolutheit; erstere findet der Verfasser (S. 28) ebenso „echt christlich" wie neuplatonisch. Letztere führe bei D. zu einem „dynamischen Pantheismus" (ohne Wesens-Immanenz); und dieser soll, als ebenfalls neuplatonisch, den Dionysius schon zum Christenthum in Differenz bringen, daher er ihn durch Hypertransscendenz verschleiere. Sonst galt, und gewiss richtiger, umgekehrt grade die positive Gotteslehre für christlich, die negative für neuplatonisch. In der Kosmologie, wo der Verfasser beim D. Gottes Schaffen (christlich) und die Wirksamkeit der Ideen (neuplat.) sich mischen sieht, kommt er auf das Problem des Bösen, sieht richtig wie hier D. dem Proklus näher steht, vergleicht aber Letzteren augenscheinlich nicht direct. Im Uebrigen findet er den substantiellen Emanatismus ausgeschlossen, die triadische Stufenordnung des Geschaffenen aber acceptirt. Dagegen beachtet er auch hier in der Auseinandersetzung über die Prädicate Gottes den deutlicher hervortretenden religiös-christlichen Charakter in D.'s Lehre nicht genügend. Erst in der Trinitätslehre sieht er ein rein christliches Einschiebsel, das indess die Wesenseinheit Gottes nicht stört. Die Menschwerdung vollends hebt den neuplatonischen Zusammenhang auf, zumal sie monophysitisch gedacht wird, während ein samosatenischer Dynamismus zum „dynamischen Pantheismus" besser gestimmt hätte. Der Verfasser geht darüber hinweg; auch über die Frage, wie überhaupt der Erlösungsgedanke zum Neuplatonismus stimmt. Vollends in der Ethik wird der Riss immer

grösser, die Aufnahme fremdartiger Ideen wie Sündenfall, Erbsünde etc. in den neuplatonischen Grundrahmen immer auffälliger, während die Vorstellung vom subjectiven Erlösungsprocess wieder besser dazu passt; doch ist schliesslich der Auferstehungsglaube wieder eine Anleihe bei der Tradition. Diesen Schwierigkeiten widmet der Verfasser seine Aufmerksamkeit zu wenig. Er suspendirt übrigens sein Urtheil. Unseres Erachtens signalisirt der Areopagite bereits deutlich das dereinstige Fiasco der Scholastik: schon sein System stellt wie diese einen principlosen Eklekticismus dar, der über das beiderseitig Charakteristische der zusammengeschweissten verschiedenen Weltanschauungen im Unklaren bleibt. —

Ambrosius.

R. Thamin, St. Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Étude comparée des traités „des devoirs" de Cicéron et de S. Ambroise. (498 S.) Dissertation. Paris. 1895.

Zu Ambrosius brachte uns das Jahr 1895 eine französische Studie von Thamin, welche unstreitig unter der Serie der diesmal zu besprechenden Schriften als die inhaltsreichste und bedeutendste Leistung zu bezeichnen ist. Sie giebt weit mehr als der bescheidene Titel vermuthen lässt, nicht etwa nur eine philosophisch-literar-historische Vergleichung zweier Schriftwerke, sondern eine cultur- und religionsgeschichtliche Orientirung grossen Stils, bis auf die unmittelbare Gegenwart und ihre geistige Signatur herab. Der Verfasser wagt, was bei historisch-kritischen Arbeiten heute beinahe verpönt erscheint — zumal in Deutschland — Gedanken zu haben und sie in all ihrer Reichhaltigkeit und edlen Feinheit zu entwickeln. Den Kern des Buches bilden die Kapitel 5. 6: Ambrosius' Schrift de officiis in ihrem Verhältniss zu Cicero's Werk und zur stoischen Ethik, und Kap. 7: Ambrosius' Ethik in seinen sonstigen Schriften; dieser Gegenstand wird aber einerseits unter einen allgemeinen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt gestellt, und als ein typisches Beispiel des grossen culturgeschichtlichen Vorganges der im Christenthum erreichten Vereinigung des moralischen und religiösen Bewusstseins betrachtet; andererseits auf Grund des breitesten dogmengeschichtlichen Zusammenhangs behandelt. Eine Vorbereitung erfolgt zunächst in den 4 einleitenden

Kapiteln. Die persönliche Charakteristik des Ambrosius und seiner Entwicklung zum geistigen Führer der Kirche des Occidents eröffnet das Ganze; kräftig wird herausgehoben, wie er in historischen Momenten von entscheidender cultureller Bedeutung das neue Princip der sittlicher Religiosität mit römischer Energie vertritt (Busse des Kaisers Theodosius) —, wobei allerdings die hierarchische Kehrseite dieser und ähnlicher Vorgänge im Hintergrunde bleibt (Kap. 1). Dann führt das 2. Kap. Ambrosius' „erste Lehrer“ vor, d. h. es wird der orientalisch - griechische Untergrund der christlichen Ethik gezeichnet, mit welchem versehen sie in den Occident übergeht, wie er gelegt ist schon durch Philo; gefährdet, aber auch (durch die Askese) weiter entwickelt ist durch die Gnosis; endlich geklärt und vollendet wird durch Clemens und Origenes. Es würde an diesem Orte viel zu weit führen, diesen inhaltreichen Ausführungen des Verfassers ins Einzelne zu folgen, oder die mehrfachen Dissense besprechen zu wollen, zu welchen seine Darstellung Anlass giebt — so, wenn er bei Philo den Dualismus und die Ekstase jüdisch findet, oder in der Gnosis den ethischen Charakter hinter den metaphysischen zu sehr zurücktreten lässt; Clemens' Princip der Liebe mystisch nennt, und doch einräumen muss, wie besonnen derselbe die Vermessenheit der Ekstase ablehnt; oder bei Origenes das Freiheitsprincip als stoisch erachtet; richtig ist jedenfalls, dass, wie er hervorhebt, die christliche Ethik in diesem Entwicklungszuge mit einem bestimmten dogmatischen Anschauungshintergrund so fest verwuchs, dass die praktische Reaction der lateinischen Väter hiergegen als gesund erscheint (S. 84), obwohl sie ihre Abhängigkeit von diesem einmal gelegten Grunde doch nicht mehr zu verleugnen vermögen. Endlich bildet den Schluss dieses Abschnittes die Parallelisirung Philo's und Cicero's in ihrem Einfluss auf Ambrosius. Dass dieser freilich ersteren nur durch Origenes gekannt habe, ist ein seltsamer Irrthum des Verfassers. Gleichwohl ist es in hohem Grade anziehend, wie hier das Zusammentreffen Philo's und Cicero's in Ambrosius als ein Miniaturbild der grossen Entwicklungszüge der Zeit gezeichnet wird, indem der Verfasser darauf hinweist, wie das orientalische Element, durch das hellenische in den Alexandrinischen Vätern schon temperirt

und der classischen Cultur assimilirt, dem römischen entgegengeführt wird; worauf er dann im 3. Cap. im besonderen das Verhältniss vom Christenthum und classischer Cultur erörtert. Hier kann nun wohl die erste Ausführung über die innere Wahlverwandtschaft des „praktischen", seiner Natur nach „werkthätigen" Christenthums mit dem römisch-praktischen, ja römisch-gesetzlichen Geiste nicht ganz genügen. In dem Hinweis auf Clemens Romanus, selbst auf die Apologeten erscheint der jüdisch-alttestamentliche Einschlag nicht hinlänglich beachtet, und die Contrastirung derselben zu der „Weltverachtung" des Paulus zeugt von mangelhafter Beherrschung der urchristlichen Probleme unter dem Einfluss katholischer Anschauungsweise. Auch wenn der Verfasser, dem das Christenthum im Westen schon ein „Christenthum" repräsentirt, durch eine Philosophie wie die des Seneca und Epiktet, vorfinden lässt, so beruht das auf einer zu weit gehenden Identifizirung der Moral als solcher mit „Christenthum". Um so richtiger sieht er, wo dies letztere einzusetzen hatte: in dem klaffenden Hiatus zwischen ethischer Theorie und thatsächlichem Sittenverfall. Zugleich aber schildert er, nach einem Seitenblick auf die isolirte Stellung eines Tertullian, wie zunächst nicht mehr zu Stande kommt als ein Compromiss: das Christenthum einigt sich mit der classischen Cultur nur so, dass das Heidenthum wieder durchschlägt, aber immer die Reaction repräsentirend, während das Christenthum den Fortschritt darstellt. Hilarius als der erste lateinischchristliche Philosoph bezeichnet einen Sieg, Julians Edict gegen die classische Bildung der Christen einen Reactionsversuch der Eifersucht auf den überlegenen Gegner.

Dass gleichwohl das siegende Christenthum das Bündniss mit den ihm verwandten Geistesströmungen des Römerthums eingehen muss, beweist der im 4. Kap. geschilderte „Ciceronianismus der lateinischen Christen des 4. Jahrhunderts"; bei ihnen erlangt Cicero's ursprüngliche national-pädagogische Absicht, welche er mit seiner fragwürdigen philosophischen Schriftstellerei einst verband, den reinsten Erfolg. Er repräsentirt ihnen am bequemsten die gesammte Vergangenheit der antiken Wissenschaft; sein Theismus, seine Moral sind für sie entscheidend; Zeugniss dessen Minucius

Felix (S. 139—145), Lactanz (S. 145—160); endlich Cicero's Wirkung auf Hieronymus und Augustin (S. 161—177) bis hinein ins Mittelalter (S. 177—189).

Nach alle dem erscheint es nun durchaus begreiflich, dass für Ambrosius sein Anschluss an Cicero behufs Abfassung seines Werkes de officiis etwas ganz unverfängliches und selbstverständliches war; eben deshalb ist dieses Werk so typisch für den Zusammenschluss zweier Civilisationen (S. 203). Nach Erörterung des Verhältnisses von Cicero's de officiis zu Panätius (S. 189—201) schreitet der Verfasser zur Analyse von Ambrosius' Buch (S. 201—218), nicht mit der Absicht seiner literar-kritischen Zerfaserung — dass Predigten einverleibt sind, wird am Schluss beiläufig constatirt — sondern um die Umprägung zu zeigen, die er an dem von Cicero übernommenen Stoff vollzogen hat. Hierbei nimmt der Verfasser viel von dem Folgenden vorweg. Um Wiederholungen unsererseits zu vermeiden, wenden wir uns sofort dem nächsten Abschnitte: „Ambrosius' Stoicismus" zu: (S. 218—237). Der Verfasser stellt scharf die Frage: was für stoisches Geistesgut hat sich Angesichts der christlichen Invasion erhalten und tritt bei Ambrosius in verjüngter Form wieder auf. Die Antwort ist: der Gegensatz von Vernunft und Affecten wird acceptirt, erstere ganz stoisch gefasst, letzteren aber mehr Recht eingeräumt für den nothwendigen Kampf um das Gute. Das höchste Gut erscheint als vita beata, sonst von Ambrosius religiös als die durch Tugend verdiente Seligkeit gefasst, hier aber philosophisch als Tugend mit Gotteserkenntniss, öfters unter Verschwimmen der Begriffe vita beata und aeterna. Erhalten ist als sittliches Kriterium die stoische „Uebereinstimmung mit der Natur", aber diese als Wille Gottes gefasst. Der Selbstlohn in der Tugend mit der Verachtung äusserer Güter führt zu einer Begegnung zwischen Stoicismus und christlichem Asketismus, wobei aber als Vorzug des Christenthums die Verwirklichung der stoischen Fiction des „Weisen" in den Heiligen und in Christo geltend gemacht wird; und endlich weist auch der Verfasser auf die bekannte Parallele zwischen der doppelten Tugend der Stoiker und der katholischen doppelten Sittlichkeit hin. Weit kommt Ambrosius den stoischen προημένα

in seinem Abschnitt über das „utile“ entgegen. Die Eintheilung der Tugend wird von Cicero übernommen, aber der Sinn der Cardinaltugenden ändert sich; gleichwohl trägt der ganz active Charakter dieser christlichen Sittlichkeit durchaus das Gepräge des römischen Stoicismus, und die christlich-quietistische Neigung ist durch eine entschieden sociale Tendenz überwunden. Vollends wird die antike amicitia anerkannt, und das honestum als Merkmal sittlicher Gesundheit, endlich auch Cicero's decorum beibehalten, letzteres freilich von Cicero's Magistrat auf den Priester übertragen, auch so aber dadurch ein griechisches Schönheitsgefühl der christlichen Moral erhalten.

So ist dem Ambrosius der Stoicismus in Fleisch und Blut übergegangen. Er hat ihn, auch ohne die Anleitung Cicero's. Ambrosius repräsentirt an seinem Theil die damalige stoische Reaction gegen den Platonismus des Ostens, und durch sein Werk ist ein stoisches Element in die Moral des Mittelalters und bis zu uns durchgedrungen. Das 6. Kap. macht indess auf die trotz dieser Uebereinstimmungen vorhandenen Unterschiede zwischen beiden Werken aufmerksam, zunächst äusserlicher Art, wie sie durch Ambrosius' Undankbarkeit gegen die Philosophie, der auch er den alten Plagiatvorwurf nicht erspart, veranlasst werden, womit eine an Geschmacklosigkeit grenzende Manie verbunden ist, alle heidnischen antiken Beispiele durch biblische zu ersetzen. Wichtiger aber und significanter für die Auffassung des Verfassers ist, wie er das Hervortreten „neuer Tugenden“ beobachten zu können glaubt. (S. 250—278). Zwar verhehlt der Verfasser sich nicht, dass dies schon dadurch herbeigeführt werde, dass Ambrosius überhaupt eine andere Art des Gemeinschaftslebens im Auge hat als Cicero: nicht das innerhalb des Staats, sondern das innerhalb der Kirche; daher an die Stelle des Rechts als Regulator die Liebe tritt. Aber auch die rein persönlichen Lebensformen, das einsame Leben sowohl wie das Freundesverhältniss gewinnen neben dem antik-stoischen ein christlich-religiöses Gepräge durch die Beziehung der Einsamkeit auf den Verkehr mit Gott, durch die Basirung der Freundschaft auf Frömmigkeit und Barmherzigkeit, und ihre Ueberbietung durch das Freundesverhältniss zu Gott. Aus dieser

Mischung erwächst eine „neue Moral“ (S. 253). Die Cardinaltugenden verwandeln sich: die Weisheit wird Glaube, die Gerechtigkeit wird Liebe (Charité), auf Rechte verzichtend, nur Pflichten kennend; die fortitudo wird zum christlichen Leidensmuth; die Mässigkeit wird zur Milde, Demuth, Keuschheit. Der ganze moralische Gesichtspunkt verändert sich. Die Moral wird rein innerlich; sie fundirt sich religiös: aus der Autonomie der antiken αὐτάρκεια wird die Heteronomie des Gehorsams gegen Gott. Alles beherrscht aber die Liebe. Sie zieht die Consequenzen jenes Solidaritätsverhältnisses, wie es schon die Lehren von der Erbsünde wie von der Erlösung in der Menschheit voraussetzen (S. 264); sie wird geboten; das Herz empfängt seine Befehle; und mit der Liebe zu den Armen stellt sich die Liebe zur Armuth selbst ein — im vollen Gegensatz zur antiken Denkweise, meint der Verfasser. Vollends eigenthümlich endlich ist dem Christenthum der Gedanke der Vergebung, nicht bloss begründet auf die Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Vergehens, wie im Stoicismus, sondern gegenüber zweifelloser Schuld, ja gesteigert zur Feindesliebe, und zum Verzicht auf Gegenwehr; die Liebe, wie sie unbekannt war vor dem Christenthum, als die dem Menschen zugängliche Vergottung, die, wie der Verfasser hinzufügt, vom Uebel befreit und die Sünde sühnt (S. 276).

Dieser ganzen Ausführung könnte ich doch nur mit entschiedenen Vorbehalten zustimmen. Abgesehen von der im letzten Satze hervortretenden katholisirenden Anschauung in der Würdigung der „Charité“, welche jenen religiös-egoistischen Hintergrund verräth, der wohl kaum genuin-christlich ist, und vielmehr eher an den egoistischen Grundzug des stoischen Tugendstrebens erinnert, glaube ich, dass der ganzen Erörterung eine Verkennung der Wirkungen zu Grunde liegt, welche das Zusammentreten von Moral und Religion für erstere gehabt hat. Es ist nicht richtig, wenn man im Christenthum das Auftreten „neuer Tugenden“ und einer „neuen Moral“ constatiren zu müssen glaubt. Das Christenthum hat lediglich die zur Zeit seines Auftretens bereits hochentwickelte Moral unter einen neuen religiösen Gesichtspunkt gestellt, und daraus haben sich neue moralische Motive ergeben,

welche zugleich dazu führten, die moralischen Forderungen zu vertiefen und höher zu spannen.

An sich blieben sie die gleichen. Schon der Stoicismus kannte die Verinnerlichung der Moral und die Steigerung des Altruismus bis zur Feindesliebe. Was das Christenthum hinzu that, ist allein die, wie auch der Verfasser schon sah, als Consequenz des religiösen Gedankens der gemeinsam erfahrenen Erlösung auftretende neue Anschauung von der unter den Menschen bestehenden Solidarität — von dem stoischen Brudergedanken erheblich verschieden durch den ganz concreten Charakter des ihr supponirten gemeinsamen geschichtlichen Erlebnisses von Fall und Erlösung. Die Moral erhält hiedurch einen anderen Grundcharakter, sie wird zur Bethätigung religiöser Gesinnung; aber material ist sie dieselbe geblieben. Es ist ein vergebliches Bemühen, das Eigenthümliche und Originale des Christenthums auf der moralischen Seite suchen zu wollen; es liegt lediglich auf der religiösen, und nur ein von hier ausgehender Reflex fällt auch auf die Moral. Dem Verfasser selbst entgeht das nicht. Er sagt ausdrücklich: Sucht man, so findet man im Alterthum das Bild wenigstens „passagère“ aller christlichen Tugenden. So ist es. Und vollends richtig urtheilt er, wenn er sagt: Das Christenthum führte das emotionale Element in die Moral ein. Um so mehr hätten wir die Durchführung dieser Gesichtspunkte im vorhergehenden gewünscht; zumal der Verfasser ihnen, nach einer interessanten Episode über Ambrosius' sociale Principien (278—292), eine verständnissvolle Erörterung widmet in dem Abschnitt „Neue Principien“. In die christliche Moral hat die Religion Einzug gehalten: die emotionalen Motive des religiösen Glaubens beherrschen jetzt Alles. Ja sogar, dass dies nur dem Wesen der Moral selbst entspricht, erkennt der Verfasser mit wohlthuender Rückhaltlosigkeit an, wenn er von der sogenannten „unabhängigen Moral“ sagt, dass sie, wenn auch los von jedem Dogma, doch nie loskomme von dem an sich im Verpflichtungsgefühl liegenden religiösen Motiv, wenn er dieses in dem Satz „der Gott ist die Pflicht“, auch einseitiger betont als es das Christenthum thut.

Diesen Vereinigungsprocess von Moral und Religion sehen

wir nun in Ambrosius' de officiis nur noch in seinem Beginn; daher bei ihm das Nebeneinander der natürlichen stoischen Moral und der moralischen Gotteslehre. Aber schon hier hat diese Vereinigung einen zwiefachen Effect: wie einerseits die Moral einen neuen Charakter erhält, so erhält die Religion einen ganz neuen Inhalt. In ihr selbst handelt es sich nicht mehr um sinnliche Güter, sondern um das moralische Grundproblem der Schuld; das christliche Dogma erwächst als der legitime Spross dieser Vereinigung — wobei nur der Verfasser (S. 295) die anderweitigen Bedingungen, unter denen das Dogma der antiken Kirche sich zu bilden hatte, nicht hinreichend in Betracht zieht, völlig richtig aber auch in ihm einen wirklichen Ausdruck des sittlich-religiösen christlichen Princips erblickt. Die Moral aber wird durch das persönliche und freie Element des Glaubens erhoben über alle vorchristliche Gesetzlichkeit (294), hat jedoch leider — auch dies entgeht dem zuweilen katholisirenden Verfasser also nicht — durch Degenerirung des Glaubens zum Dogmenglauben bald selbst den Charakter einer das moralische Bewusstsein trübenden Routine-Leistung angenommen. Gleichwohl löst aber der Erlösungsglaube, noch frei bleibend von dogmatischer Verhärtung, bereits ganz neue Gefühle aus, welche als Gottesliebe das durchstehende moralische Motiv werden. Nur leicht berührt Ambrosius in seinen officiis noch das objective Correlat hierzu: den Beistand der göttlichen Gnade; während die autoritäre Betrachtung der Moral als göttliches Gebot schon hier stark hervortritt und die Keime des den antiken Ethikern fremden religiösen Traditions- und Gesetzesthums schon sich zeigen. In der Erörterung der moralischen Wirkungen des Unsterblichkeitsglaubens aber katholisirt der Verfasser, und unterschätzt den trübenden Einfluss der hier wirksamen eudämonistischen Motive; bemerkt andererseits aber richtig seine in der Umwerthung der Lebensgüter hervortretende Wirkurg. Endlich fehlt auch der Hinweis auf das Motiv des Sünden- und Teufelshasses nicht, wobei nur der christliche Pessimismus und (nichtprincipielle) Dualismus zu sehr als Gegensatz zum Stoicismus beurtheilt werden, da der Letztere ja längst ähnliche Elemente zugelassen hatte.

Wie sich das Alles mit der Ciceronianischen Grundlage in

Ambrosius' de officiis verträgt? Ambrosius stellt Beides neben einander. Der Stoicismus milderte die Schärfe der neuen Ideen. Es ist ein Compromiss, wenig logisch, aber lebenswahr: das Christenthum des 4. Jahrhunderts, seiner Herrschaft sicher, tolerirt die aufgenommenen fremden Elemente; und darin eben wurzelte die Macht dieser christlichen Moral, dass sie, ohne doctrinär consequent zu sein, dem Moment praktisch entsprach.

Das 7. Capitel ist der Moral in den sonstigen Schriften des Ambrosius und ihrer Vergleichung mit der in de officiis gewidmet. Wir können hier dem Verfasser nicht mehr ins Einzelne seiner interessanten und inhaltreichen Ausführungen folgen, und heben nur heraus, dass er vollkommen richtig constatirt, dass Ambrosius, obwohl er auch sonst von der Philosophie sich beeinflusst zeigt, doch in Schriften, wo er den Spuren Philo's und Origenes' folgt, ein mystisches Element stärker hervortreten lässt; besonders in den Schriften über die Patriarchen den Zusammenhang der christlich religiösen Vorstellungen mehr betont, und ihre Unkenntniss als den Hauptunterschied zwischen Christen und Heiden bezeichnet: „Le païens savaient assez le détail de nos devoirs, mais il leur manquait Dieu" (S. 333) — ein Satz, der mit Rücksicht auf das oben berührte Problem sein Interesse hat. Auch steigert sich in diesen Schriften, und vollends in den sechs über die Virginität (S. 343 ff.), der Asketismus, wobei freilich zu bestreiten sein dürfte, dass der Asketismus „principiell christlich" ist (S. 341), auch die Auffassung von Paulus beim Verfasser nicht durchweg richtig erscheint. Endlich vereinigen sich alle diese Züge in den Hirtenbriefen, wo Ambrosius seine persönliche Moral ganz spontan zum Ausdruck bringt, obwohl er hier ebenso wie in de officiis an Priester sich wendet, zu einer starken mystischen Gottesliebe, womit ein entschieden klerikaler Zug, unter kräftiger Betonung des Standesgefühls gegenüber den Laien sich verbunden zeigt. Des ferneren erhalten wir dann noch im 8. Capitel eine Uebersicht über die Zeitgenossen des Ambrosius, sowohl die griechischen Väter, als Hieronymus — dessen eifrige Mönchsmoral und -Propaganda lebhaft geschildert wird — und Augustin. Indess tritt hier, namentlich im ersten und dritten Abschnitt die Selbstständigkeit des Verfassers naturgemäss

mehr zurück, und so fein er auch so die Griechen beurtheilt, so müssten wir bezüglich Augustin's doch mehr mit Andern als mit ihm rechten, wozu hier nicht der Ort ist.

Dagegen kann ich mir nicht versagen, auf den in vieler Beziehung bedeutsamen Schluss des Buches (S. 443—90) noch einen Blick zu werfen, obwohl der Verfasser, auf die ethische Signatur unserer Gegenwart eingehend, aus dem Bereich der Aufgaben heraustritt, die uns hier beschäftigen. Zunächst resümirt er kurz das Ergebniss seiner Untersuchung. Er zeigt, wie das Alterthum, zuletzt der Stoicismus, eine Moral der unabhängigen Vernunft producirt, von ausgeprägt socialem Charakter, theoretisch selbst das Sclaventhum brüderlich mit umfassend; wie dieses sittliche Ideal seit Panätius in die öffentlichen Sitten eindringt, wobei zwar die Principien vielfach im Prisma der Praxis gebrochen, dafür aber doch bis zu einem gewissen Grade fruchtbar werden. In vielem entsprach diese Moral von vornherein dem römischen Nationalcharakter; dadurch gewann sie Dauer, und erlangte diese vollends durch ihren Uebergang ins Christenthum. Dieses demüthigt zwar den Menschen, aber es vertieft diese Demüthigigung durch das demselben gleichzeitig verliehene Bewusstsein seiner Grösse, als Gegenstand göttlicher Liebe.

Ein Versuch mit schlechthin unabhängiger Moral war gemacht. Dies war für das Christenthum sehr werthvoll. Dasselbe eint jetzt Moral und Religion, macht alles abhängig von Gott und Gottesliebe, und daraus ergiebt sich die specifisch christliche Form der Moral: Die Pflichten mögen identisch bleiben. Der Pol, um den sie sich gruppiren, ist ein anderer. Ambrosius giebt so der ursprünglichen Moral andere Motive; dennoch legt er sie zu Grunde, und erhält ihren Einfluss lebendig. Sie geht ins Christenthum über, und begründet so seine Verwandtschaft mit der griechisch-römischen Tradition.

Von hier aus aber unternimmt nun noch der Verfasser eine Vergleichung unserer Ethik mit diesem Markstein in der Geschichte der christlichen Moral: Ambrosius kennt die ausgeprägte Augustinische Dogmatik noch nicht: wir unsererseits lehnen sie ab; wir kennen die alleinseligmachende Kirche nicht mehr, sondern

wir wollen die Toleranz; wir wissen von übernatürlichen Gnadenwirkungen nichts mehr, sondern wir pelagianisiren allesammt, Philosophen wie Theologen; wir sträuben uns gegen die Erbsünde, obwohl sie um vieles glaubwürdiger ist, als die Fictionen von der Güte der menschlichen Natur. Aber wir verwerfen auch den Heilsegoismus des Mönchswesens; sociale Tugend wollen wir, gleich den Griechen; wir wollen keine Askese, sondern irdisches Glück, und hier beginnt unsere Abweichung von Ambrosius. Die Jenseitshoffnung hat ihre Kraft verloren. Die Ethik soll theologisch neutral, ja sie soll selbst von philosophischen Dogmen unabhängig sein — so steht sie in der Luft. Wird sie sich halten können? Dabei sind die Pflichten zum Theil identisch geblieben; andere freilich führen wir nur im Munde. Die Demuth z. B. hat ihren Credit verloren. Seit der Reformation gilt die Persönlichkeit etwas und soll sich geltend machen. Selbstverleugnung, Opfersinn drücken den Menschen herab; wir wollen eine Tugend, welche alle Kräfte entfaltet. Die Grösse in der Demuth sehen wir nicht mehr. Armuth ist fast ein Vorwurf. Und wenn auch Nietzsche's Präconisirung des Egoismus nur eine Episode ist, die Entwicklungslehre beginnt unser Gewissen umzugewöhnen, wir glorificiren den Erfolg, und preisen daneben die werkthätige Liebe: unser Gewissen erträgt solche Mumificirung von Resten der Vergangenheit. Man discutirt unsere Pflichten, man will ihren Grund einsehen, und sucht die Antwort im wohlverstandenen Eigeninteresse und der Vererbungslehre. Der moralische Glaube tritt zurück; ganz zwar kann er es nicht. Die Pflichten kann man begründen, aber nicht die Pflicht. Aber Jenes will man; unsere Moral, aufs Wissen basirt, wird wieder intellectualistisch, wie die antike. So erneuert man alte Träume. Der „Werth der Persönlichkeit" hat unsere Gesellschaft atomisirt. Die staatliche Concentration will dem entgegenwirken. Das Vaterland ist Gegenstand eines neuen Cultus, wie im Alterthum: so stehen wir wieder Cicero näher als dem Ambrosius.

Allein blosse Reactionen giebt es nicht in der Geschichte der Ideen. Es herrscht nur das Gesetz, dass das Alte sich wiederholt. Hiernach aber muss nach Erneuerung der Antike auch die des Christenthums an die Reihe kommen. Sind Anzeichen dafür vor-

handen? Was giebt es Christliches bei unsern Ungläubigen, das, definitiv uns zugebracht, auch sie nicht loswerden? Es giebt eine neuere Bewegung „zurück zur Religion“. Die Naturwissenschaft hat Enttäuschungen gebracht. Der Individualismus ist in Decadence. Die charité retablirt sich. Die „Solidarität“ gewinnt wieder an Credit.

Daran ist Vieles nur Sache der momentanen Mode, nichts Verlässliches. Es giebt aber ein älteres Christenthum unter uns, das wir unbewusst besitzen, weil wir es ererbt haben; und dieses Christenthum, lebend in den unantiken Ideen der Liebe, des Rechts, des Fortschritts, der Toleranz dringt ein in unsere Litteratur und unsere Sitten. Die Philosophie der Gegenwart ist christlich. Das Christenthum, zu rasch platonische, aristotelische, stoische Elemente adoptirend, vergass, wie viel Philosophie es selbst enthielt. Die Lehren von Sünde und Gnade haben das Seelenleben, den Alten so einfach und klar, uns mysteriös gemacht. Die Bescheidung des Agnosticismus ist davon ein Ausläufer. Kant herrscht in der Gegenwart. Ferner: Die Werthschätzung der Moral ist nicht zurückgegangen: Gläubige wie Ungläubige stellen sie zuhöchst. Und diese Moral verbindet sich in uns mit den Ahnungen unserer höchsten Bestimmung, den letzten Zweck-Ideen. Die Moral ist heute ebenso ein religiöses wie philosophisches Problem. Dies ist wiederum christlich. Die Moral wirkt in Folge dessen nach Art der Religion, directer persönlich, als Glaube an das Gute. In der Moral zählt einzig die bona fides. Diese aber ist nicht bedingt durch Wissen, sondern durch den Willen, dessen Inhaber ein Jeder ist. Die Willens- und Gewissensbildung ist uns das Wesen der moralischen Erziehung: das ist christlich. Man möchte das säcularisiren; doch der Blick ins Innere führt stets zur Religion, zu Gott. Endlich: Man kommt zurück zur christlichen Liebe; Altruismus, Mitleid sind nur andere Namen. Die werkthätige Liebe (charité) ist nicht nur theoretisch retablirt, sondern praktisch höchst kräftig. Sie dringt in unsere Gesetze ein: das römische Recht weicht dem Evangelium. Dieses zeitigt heute Consequenzen, welche dem Zeitalter der Orthodoxie fremd waren. Die Litteratur der Gegenwart ist die des menschlichen Leids, aufrichtiger als zur Zeit der Romantik. Unsere un-

fromme Epoche hat die Worte Christi eifriger entwickelt, als früher kirchlich geartete Zeitalter. Das Christenthum ist in der Wiederkehr. Vorüber ist nur der Heilsegoismus des Mittelalters. Das Evangelium, das zur That treibt, lebt auf. Wir sind nicht mehr Römer in Dogma und Gesetz, nicht mehr Griechen in Metaphysik. Wir stehen den Ambrosianischen Officiis mit der Liebe im Mittelpunkte näher. Wir sind Christen — aber auch Heiden: Humanität und Evangelium begegnen sich, eine Zweiheit wie bei Ambrosius. Das jüngere Element, die Liebe, wird siegen. So der Verfasser. — Ich habe ausführlich genug referirt, um die Kritik dem Leser selbst überlassen zu dürfen.

Marius Victorinus.

Reinhold Schmid, Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. (Inaugural-Dissert. 80 S. Kiel 1895.)

Der als Logiker nicht eben vortheilhaft bekannte Rhetor Marius Victorinus aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts (vergl. Prantl I S. 661) ist neuerdings aus seinem Dunkel vorübergehend hervorgeholt, da einige Theologen (Gore im Dictionary of Christian Biography, London 1887, und Harnack) ihm einen hervorragenden Einfluss auf die Entwicklung Augustins haben zuschreiben wollen. Der Verfasser widerlegt diese Hypothese, und zwar mit Leichtigkeit. Doch wird ihm dieselbe ein Anlass, die philosophisch-theologischen Bemühungen des Mannes näher zu untersuchen, was nicht ohne Interesse ist. Als speculativer Philosoph war V. schon von G. Geiger behandelt in zwei Schulprogrammen von Metten (1888f.), welcher besonders sein enges Verhältniss zum Neuplatonismus urgirte. Seine theologische Stellung war noch nicht genügend erkannt, insbesondere nicht sein theologisches Interesse an der damals gerade lebhaft discutirten trinitarischen Frage. Er erscheint als ein noch stark gräcisirender lateinischer Theologe. Der Verfasser eruirt seine Ansichten über alle Hauptprobleme des christlichen Anschauungskreises; die Quintessenz der Arbeit aber ist (S. 24—41) die Darlegung seines Verhältnisses zur Trinitätslehre auf Grund der zweifellos echten beiden Schriften adv. Arium libri IV, und de generatione verbi divini, deren Abfassung Schmid ins Jahr 357 setzt, kurz nach dem erst im Greisenalter erfolgten

Uebertritt des V. zum Christenthum. Das Merkwürdige ist, dass V. sich sofort ganz decidirt zum Vertheidiger der strengsten Fassung der Nicänischen Homousios-Formel aufwarf. Wie er bei seinem neuplatonischen Standpunkt dazu gekommen, erscheint wenig klar. Seiner philosophischen Richtung nach war er nüchtern, ohne mystische Neigungen. Das „Homousios“ bezeichnet er selbst als widerspruchsvolles Geheimniss, und dennoch müht er sich gerade vor allem ab seine Richtigkeit zu erweisen. Der Verfasser meint, er habe es gethan, um über den zwischen Christen und Neuplatonikern streitigsten Punkt, die Incarnation, zu sicherer Entscheidung zu kommen; er habe darum gerade derjenigen Lehre sich angenomman, welche am meisten dazu beitrage, die Thatsache der Incarnation sicher zu stellen. Eine seltsame Auskunft; denn die Erhebung Christi zum Homousios hat ja vielmehr gerade am meisten dazu beigetragen, die Incarnation für die Christen selbst zum schwierigsten Problem zu machen, wie die alsbald aus der Dogmatisirung der Trinitätslehre sich erhebenden langwierigen christologischen Streitigkeiten beweisen. Höchstens kann daher wohl gesagt werden, dass V. in der christlichen Aenderung des Gottesbegriffs, welche stärker als der Neuplatonismus es konnte die Beziehung Gottes zur Welt hervorhob, eine Hauptschwierigkeit für den Incarnationsgedanken gehoben glaubte, zumal er sich dann über das Problem der „zwei Naturen in Christo“ noch wenig Gedanken machte, sondern hierüber einfach doketisch dachte. Wie sehr sich denn auch der zum Theologen werdende Philosoph in seinen Erwartungen täuschte, legt der Verfasser mit anerkennenswerthem Scharfsinn dar, indem er in den verworrenen Auseinandersetzungen des scholastischen Grüblers die Möglichkeiten verfolgt, welche es gab, die Trinität im neuplatonischen Gottesbegriff unterzubringen, oder vielmehr nicht gab, denn sie scheitern allesammt. Entweder konnte die Trinität emanatistisch vorgestellt, und dies dann durch die „Homousie“ corrigirt werden — was an sich schon ein Widerspruch war —, oder es konnte eine logische Trennung innerhalb des πρῶτον versucht worden — was aber die neuplatonische Einheit desselben zerstören musste. Dennoch wird dies von V. in einer Reihe verschiedener Wendungen versucht.

Es muss aber bei einer bloss logischen Unterscheidung, wie von potentia und actus bleiben (letzterer dann als logos titulirt, wobei dessen „Homousie“ als Scheinergebniss ja leicht zu halten war). Wenn V. jedoch selbst von diesen Versuchen stets zur einfachen Identität Gottes mit seinem Logos zurückkehrt, so beruhigt er sich darüber wohl vergeblich dadurch dass er meint, Gott nunmehr doch als eine „innerlich lebendige“ Einheit erwiesen zu haben (S. 29f.). Er hat sich höchstens erlaubt, was der Neuplatonismus verbietet, Gott zu analysiren — aber selbstverständlich erfolglos, und wenn er dem Neuplatonismus gegenüber einen „christlichen“ actuosus deus erstritten zu haben glaubte, so war das doch lange noch keine Trinität. Thatsächlich aber nimmt V. (S. 31) alle Unterscheidungen in Gott wieder zurück, und versucht es dann von neuem mit einer Construction des Logos zu einer Art von κόσμος νοητός in Gott, was Philonisch wäre, wenn nicht — worauf der Verfasser auffallenderweise nicht hinweist — durch den Homousie-Gedanken das Verhältniss schliesslich geradezu stoisch würde. Die Analogie des Proclus aber, die der Verfasser herbeizieht (S. 34) passt hier nicht, vollends nicht (S. 38 Note) dass der Homousie-Gedanke es gewesen, sei, der die Annäherung an diesen herbeiführte. Denn Proclus gelangt ja nicht zu einer homousianischen, sondern nur zu einer (trotz des Widerspruchs) absteigend-evolutionistischen obersten Dreiheit; und der Verfasser selbst sagt (S. 39), eben auf diesem Wege sei dem V. die Homousie direct wieder abhanden gekommen. Da er nämlich statt diese wirklich herauszubringen, vielmehr stoischem Pantheismus nahe kommt, diesen aber gleichwohl meiden will, so unterscheidet er zwei Logos, und verfällt damit einfach wieder dem neuplatonischen Emanatismus. Auch dabei aber ist ihm nicht wohl und so bleibt es bei kläglichen Versuchen den Pantheismus hinter biblischen Worten zu verstecken. Das Urtheil des Verfassers über diese Versuche ist richtig: „ein Gewirr von Widersprüchen“ (S. 41). Gleichwohl hat V. wenigstens sein möglichstes gethan und sich nicht begnügt, wie zahlreiche andere Kirchenväter, die Trinität einfach in den neuplatonischen Gottesbegriff hineinzuschieben, ohne sich um die entstehende Disharmonie zu bekümmern. Nützlich aber sind solche Darlegungen vor allem,

um den Werth von Urtheilen ins richtige Licht zu setzen, welche im altchristlichen Dogma nichts als dem Christenthum aufgedrängte „hellenische Wissenschaft" sehen wollen. Der vergewaltigte Theil war weit eher die hellenische Wissenschaft als das Christenthum. Dieses kam in jenem Dogma vielmehr gerade zum Ausdruck, soweit es denn im Alterthum überhaupt zunächst möglich war.

An einem andern Orte als diesem würde ich mit dem Verfasser noch darüber rechten müssen, wie er sich habe verleiten lassen können, bei Victorinus „geradezu eine streng-paulinische Rechtfertigungslehre" zu finden (S. 62). Wenn der Verfasser (S. 65) selbst bekennt, „dass V. einen der wichtigsten paulinischen Begriffe, den der Gerechtigkeit, durchaus unpaulinisch verstanden hat", so ist die Sache doch damit für Jeden der den Zusammenhang der Paulinischen Gedanken begriffen hat, einfach abgethan. Man begreift daher nicht, wie der Verfasser noch einmal in seinem Resumé auf des Victorinus „streng paulinische Sätze" zurückzukommen vermag.

Augustin.

P. Christ, Die Konfessionen Augustins und Rousseau's. Vortrag (28 S.). Zürich 1894.

Joh. Biegler, Die civitas Dei des h. Augustinus. In ihren Grundgedanken dargelegt (74 S.). Paderborn 1894.

Alb. Niemann, Augustins Geschichtsphilosophie. (Inaug.-Diss. 83 S.). Greifswald 1895.

Professor Christ in Zürich giebt eine höchst ansprechende, auf richtiger culturhistorischer Würdigung Lebens- und Charakterdarstellung beider Männer basirende, gerecht abwägende Parallele zwischen ihren berühmten Confessionen. Bei allen Vorzügen, welche dem markigen Charakter des uns theoretisch so vielfach ferner gerückten Kirchenvaters zugebilligt werden müssen, will er doch auch der sittlich ungleich schwächeren Persönlichkeit des Mitbegründers unserer modernen Geistesentwicklung eine Beurtheilung zu Theil werden lassen, „die, von unwahrer Verherrlichung so weit entfernt, wie von selbstgerechter Verdammung, den fehlenden Rousseau tadelt, den kämpfenden ehrt, den duldenden betrauert".

Biegler giebt ein übersichtliches und durchsichtiges, übrigens

populär gehaltenes Referat über den Inhalt von Augustin's Werk de civitate dei, ohne kritische oder philosophie-geschichtliche Reflexionen. Doch giebt dasselbe keine Vorstellung von der Reichhaltigkeit des Inhalts. Dies wäre in Bezug auf viele uns durchaus die Schranken altchristlichen Denkens verrathende Details nicht zu bedauern. Doch vermisst man auch an Stellen, welche zweifellos hochinteressant sind, das tiefere Eindringen; ich weise nur hin auf die Stelle über die Willensfreiheit (S. 34) V, 9. 10., wo der Leser ohne Ahnung bleibt von dem eigentlichen Grundgedanken Augustins, der geradezu auf einen teleologisch-spiritualistischen Monismus hinsteuert: „causae" im wirklichen Sinn von causae efficientes sind nur die geistigen Ursachen, die voluntates, an deren Dasein zu zweifeln also keinen Sinn hat; „corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates". (V, 9, 4). —

Niemann's Arbeit ist zum grösseren Theil (S. 7—64) ein eingehendes Referat über Augustins „geschichtsphilosophische" Theorie vom Gegensatz der civitas Dei und der civitas terrena, welches, soviel ich sehe, einwandsfrei ist, nur wohl dem vielfach abgeschmackten Detail bezüglich der Durchführung und Ausmalung jenes Gegensatzes weiter nachgeht, als nöthig gewesen wäre. Es folgt dann eine „Kritik" dieser Theorie (S. 60—80), welche zunächst Augustin den Ruhm zuspricht, der zu sein, welcher die „Geschichtsphilosophie" als solche geschaffen habe, dann aber ihm diesen Ruhm im Wesentlichen wieder entzieht, weil seine Durchführung sowohl den Principien der Philosophie als auch der Geschichtswissenschaft widerstreite. Ich kann weder das eine noch das andere ohne Weiteres zugeben. Die Betrachtung der Menschheitsentwicklung als einer einheitlich und teleologisch zusammenhängenden ist ganz einfach eine Tochter des sittlichen Monotheismus, wurzelt daher im Judenthum, und fand ihren ersten, freilich noch naiven, Ausdruck in der jüdischen Apokalyptik. Von da ging sie aufs Christenthum über, und hatte hier einen ersten nüchterneren Vertreter im Apostel Paulus; der antiken Philosophie dagegen blieb der ganze Gesichtspunkt fremd. Dieses Verhältniss

zwischen Antike und Christenthum im Allgemeinen stellt der Verfasser in seinen einleitenden Bemerkungen auch richtig dar. Er hätte desshalb auch die wahren Anfänge jener Betrachtungsweise bemerkbar machen sollen, statt Augustin zum Schöpfer derselben zu machen. Wenn nun Augustin lediglich der Ruhm einer ersten detaillirteren Durchführung verbleibt, so schmälert ihm der Verfasser denselben, indem er meint, Augustin's Gesichtspunkt sei lediglich ein religiöser, kein philosophischer. Die Art, wie dabei diese Gesichtspunkte zu einander in den schroffsten Gegensatz gestellt werden, indem der erste nur auf „übernatürlicher Offenbarung", der zweite nur auf „natürlichen Principien" beruhen soll, muthet gradezu mittelalterlich an, und erinnert an den Grundsatz von der „doppelten Wahrheit". Dass der Verfasser es nicht so meint, beweist er dadurch, dass er vor der „übernatürlichen Offenbarung" in Augustin's Theorie recht wenig Respect bezeugt, indem er Letzterer ihren mythologischen Dualismus und alles wahrhaft geschichtliche Geschehen aufhebenden Determinismus zum Vorwurf macht. Eben desshalb aber wird, wie alle Teleologie, so auch die Geschichtsphilosophie zur Religion resp. zum Christenthum überhaupt nicht in dem ablehnenden Verhältniss stehen, zu welchem sie sich gegenüber dem sehr unvollkommenen Entwurf des Augustin allerdings genöthigt sieht. Philosophisch-teleologische und religiöse Betrachtungsweise sind an und für sich vielmehr innerlich verwandt und zu gegenseitiger Correctur und Ergänzung berufen[3]).

[3]) L. Grandgeorge: Saint Augustin et le Néoplatonisme wurde mir zu spät zugänglich und wird im nächsten Bericht besprochen werden.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Apelt, O., Ueb. Ranke's Geschichtsphilosophie, Progr. Eisenach.
Arnim, J. ab., De reipublica Platonis etc., Progr. Rostock 98.
Augustini, De civitate Dei libri XXII, Rec. E. Hoffmann, Wien, Tempsky.
Bamberger, A., D. Questiones criticae in Platonis etc., Progr. Gotha.
Bender, Wilh., Mythologie u. Metaphysik, Entstehung der Weltanschauung im griech. Alterthum, Stuttgart, Frommann.
Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein, Bd. XIII, XIV, XV, Bern, Steiger & Co.
Betzinger, B. A., Seneca-Album, Freiburg in B., Herder.
Biehler, Augustins Kampf wider den Neuplatonismus etc., Neue kirchliche Ztschr., X, 6.
Blass, F., Zur ältesten Gesch. d. platonischen Textes, Akad. Lpz. 98.
Bodhabhikshu, Br., Die Geheimphilosophie d. Indier, 9 Bg., Lpz., Friedrich.
Braunschweiger, D., Die Lehre von d. Aufmerksamkeit im 18. Jahrh., Lpz. Haacke.
Brunhofer, H., Giordano Bruno's Lehre v. Kleinsten als Quelle d. prästabilirten Harmonie d. Leibniz, 2. Aufl., Lpz., Dieter.
Bruno's Giordano, Reformation d. Himmels ed. Kuhlenbeck, neue Ausgabe, Lpz., Dieter.
Budde, E., Die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm bis zu Descartes, Diss. Erlangen, 98.
Burckhardt, W., Kant's objectiver Idealismus, Diss. Greifswald 98.
Commer, E., Fra Girol. Savonarola, II. Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. XIII, 4.
Dahlmann, J., Mahàbrâta-Studien, I, Genesis d. Mahâbrâta, Brl. Dames.
Deussen, P., Die Philosophie d. Upanshads, I, 2, Lpz., Brockhaus.
Deutschthümler, W., Ueb. Schopenhauer zu Kant, Wien, J. Dirnbock.
Diehl, E., Subsidia Procliana, Rhein. Museum f. Philologie N. F. 54, 2.
Dionysii Halicarnasei quae exstant ed. Geld., H. Usener et L. Radermacher, Lpz. Teubner.

Drexler, W., Zu Philo de posteritate etc., Philologus 58, 2.
Duboc, J., 100 Jahre Zeitgeist in Deutschland, 2. Aufl., Lpz., O. Wigand.
Eisler, R., Wörterbuch d. philos. Grundbegriffe, III Liefer, Berlin, Mittler u. Sohn.
Endres, J., A., Korrespondenz der Mauriner m. d. Emmeramern etc., Stuttgart, J. Roth.
Eucken, R., Die Lebensanschauungen d. grossen Denker, 3. Aufl., Lpz.
Falkenfeld, Marx u. Nietzsche, Lpz., W. Friedrich.
Fischer, K., Gesch. d. neueren Philos., 26 Lief., Heidelberg, C. Winter.
Fischer, M., Schleiermacher, Berl., Schwetschke.
Frankenberg, Studiorum Aristot. specimen, Progr.
Friedmann, J., Aristoteles' Analytica bei d. Syrern, Diss. Erlangen 98.
Gattermann, H., Ueb. d. Verhältniss von Kant's Inauguraldiss. vom J. 1770 zu d. Kr. d. r. V., Diss. Halle.
Geyser, J., Wie erklärt Thomas v. Aquin uns. Wahrnehmung d. Aussenwelt? Philos. Jb. d. Görres-Gesellschaft, XII, 2.
Gomperz, Th., Griechische Denker, 8. Lfg., Lpz. Veit & Co.
Gromzow, O., Benekes Leben und Philosophie (Berner Studien Bd. XIII), Bern, Steiger & Co.
Görland, Alb., Aristoteles u. d. Mathematik. Marburg, Elwert.
Grabmann, M., D. Genius d. Schriften d. hl. Thomas u. d. Gottesidee, Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. XIII, 4.
Hartmann, E. v., Gesch. d. Metaphysik, I: bis Kant, Lpz., Haacke.
Hollmann, G., Prolegg. zur Genesis d. Religionsphilosophie Kant's, Altpreussische Monatsschrift 1—3.
Jahn, A., Michael Psellos üb. Platon's Phaidros, Hermes, 34, 2.
Immisch, O., Ad Senecam de matrimonio, Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 54, 2.
Kauff, H., Die Erkenntnisslehre d. hl. Augustin etc., Progr. M. Gladbach.
Keller, Ludw., Die Akademien d. Platoniker im Alterthum, Berlin, Gaertner.
Köllner, R., Bemerk. zu d. Papyrusfragmenten d. platonischen Laches, Philologus 58, 2.
König, E., Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik b. Kant, Kantstudien III, 4.
Kralik, Sokrates, Wien, Konegen.
Krüger, G., Wer war Pseudo-Dionysios? Byz. Ztschr. VIII, 2, 3.
Kühnemann, E., Grundlehren d. phil. Studien üb. Vorsokratiker, Sokrates u. Plato, Brl. u. Stuttg., Spemann.
Lefkovits, M., Die Staatslehre auf Kantischer Grundlage (Berner Studien Bd. XIV), Bern, Steger & Co.
Lichtenberger, H., Die Philosophie Fr. Nietzsche's, Dresden, C. Reissner.
Lucretii Cari, T., de rerum natura l. VI, Ed. A. Brieger, Lpz., Teubner.
Marquardt, J., De natura hominis physica et morali quid Clemens Alexandrinus docuerit Gal., Braunsberg.
Masaryk, T. G., Die philosophischen u. sociologischen Grundlagen d. Marxismus Wien, Konegen.
Maurer, T., Die Religionslehre Spinoza's im theologisch-politischen Traktat Diss. Strassburg 97.

Mayer. G., Die Lehre vom Erlaubten in d. Gesch. d. Ethik, s. Schleiermacher, Lpz., Deichert Nachf.

Mayor, J. B., Notulae criticae in Clementio Alexandrini Protrepticum, Philologus 58, 2.

Ott, W., Ueb. d. Schrift d. hl. Augustinus: De magistro Programm, Hechingen, 98.

Pape, G., Lotze's religiöse Weltanschauung, Berlin, C. Skopnick.

Paulsen, Fr., Kant, Sein Leben u. seine Lehre, 2. u. 3. Aufl., Stuttg., Frommann,

— —, Kant, der Philosoph d. Protestantismus Berl., Reuther & Reichard.

Philonis Alexandrini opera qu. supers. recogn. L. Cohn et P. Wendland, Vol. III, Berlin, G. Reimer.

Plato's Vertheidigungsrede d. Socrates, ubs. v. H. St. Seldmayer, Wien, Konegen.

Pöhlmann, R. Socrates u. sein Volk, München, Oldenburg.

Procli Diadochi in Platonis rempublicam Commentarii, Lpz., Teubner.

Parpus, W., Die Anschauungen d. Porphyrus üb. d. Tierseele, Diss. Erlangen.

Radermacher, C., Studien z. Gesch. d. antiken Rhetorik, III, Rhein. Mus. für Philol., N. F., 54, 2.

Rappaport, S., Spinoza u. Schopenhauer, Berlin, R. Gaertner.

Reinhardt, E., Lotze's Stellung zur Offenbarung, Diss. Erlangen 97.

Ritschl, O., Nietzsche's Welt- u. Lebensanschauung in ihrer Entstehung u. Entwickelung, Freiburg i./B., Mohr.

Schulze, Fritz, Stammbaum d. Philosophie, 2. Aufl., Lpz., Haacke.

Schwenkenbecher, W., Augustin's Wort: „Fides praecedit rationem“ etc., Progr. Sprottau.

Stiglmayr, J., Die „Streitschrift d. Prokopios von Gaza“ gegen d. Neuplatoniker Proklos, Byzantin. Ztschr., VIII, 2, 3.

Susemihl, Fr., Zum 2. Theile d. Parmenides, Philologus. 58, 2.

Zeller, Ed., Zur Vorg. d. Christenthums, Essener u. Orphiker Ztschr. f. Wiss. Theologie 42, 2.

Žmavc, Joh., Die psychol.-ethische Seite d. Lehre Thomas' v. Aquin üb. die Willensfreiheit, Jahrb, f. Philos. u. specul. Theol., XIII, 4.

Van der Wyck, Kant in Holland, Kantstudien, III, 4.

Volkmann, F., Schiller's Philosophie.

Wetzel, M., Haben die Ankläger d. Socrates wirklich behauptet, dass er neue Gottheiten einführe? Progr. Braunsberg.

Wiebrecht, R., Die Metaphysik Schopenhauer's v. naturwiss. Standpunkte aus betrachtet, Diss. Göttingen.

Wielenga, B., Spinoza's „Cogitata metaphysica“ etc., Heidelberg, C. Winter.

Willenbücher, H., J. M. Guyau's Princip d. Schönen u. d. Kunst, Diss. Erlangen.

Windelband, W., Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl., 2 Bde., Lpz., Breitkopf u. Härtel.

Zulawsky, J. v., Das Problem der Kausalität bei Spinoza (Berner Studien, Bd. XV), Bern, Steiger & Co.

B. Französische Litteratur.

Barthélemy, E., Th. Carlyle, Paris, Mercure de France.

Lourié, O., La philos. de Tolstoy, Paris, Alcan.
Piat, C., La valeur morale de la science d'après Socrate, Revue Néo-Scolastique VI, 2, Mai 1899.
Pillon, F., L'année philosophique 9e année Paris, Alcan.

C. Englische Litteratur.

Campbell, Lewis, Religion in Greec, Litterature, London, Longmans, Green & Co.
Clark Murray, J., Rousseau, The philos. Rev. VIII, 4. Juli 1899.
Douglas, C. M., The Ethics of John Stuart Mill, London, Blackwood & Sons.
Latta, R., On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz, Mind, No. 31, Juli 1899.
Mackintosh, R., From Comte to Benj. Kidd, London, Hamilton & Co.
Patten, S. N., The development of English Thought, New-York, Macmillan.
Pollock, F., Spinoza, 2e ed. London, Durckworth.
Robertson, G. M., A short history of Free-thought, London, Swan Sonnenschein & Co.
Rogers, A. K., Modern Philosophy, New-York, Macmillan.
Schurman, J. G., Kant's A priori Elements of Understanding, The philos. Rev. VIII, 3., Mai 1899 u. VIII, 4. Juli 1899.

D. Italienische Litteratur.

Bartholomei, J., principii dell' Etica di Rob. Ardigò, Roma, Balbi.
Benedetti, A., de, Il pessimismo nel La Bruyère, Torino, Boravalle.
Fornelli, L'ópera di A. Comte, Palermo, Sandron.
Guiffrida, Il Capitale di Marx, Catania, Gianotta,
Vidori, G., Rosmini e Spencer, Milano, Hoepli.

Berichtigung.

Die französische Abhandlung von Herrn Dr. Duprat auf Seite 305—321 dieses Bandes weist leider einige sprachliche Druckfehler auf. Die Schuld dafür ist in dem Umstande zu suchen, dass durch ein Versehen der Druckerei die Zusendung eines Revisionsabzuges an Herrn Prof. Imelmann unterblieben ist, dessen so dankenswerther Prüfung sonst der Satz aller fremdsprachlichen Beiträge dieses Archivs unterbreitet wird.
